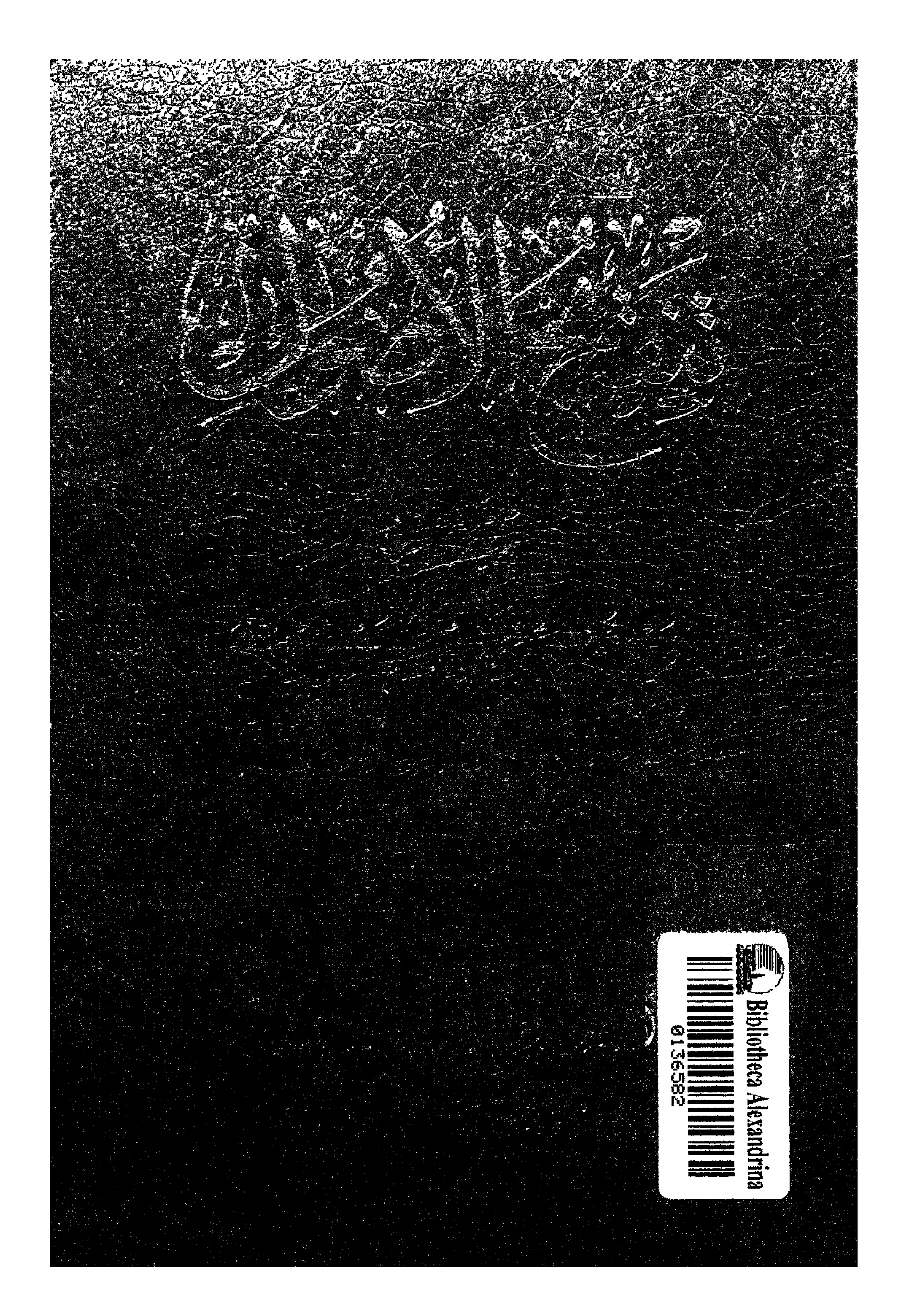

Bibliotheca Alexandrina
0136582







تنقيح الأصول

الجزء الثاني

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي

الإمام الخميني قدس سره

تأليف

آية الله الشيخ حسين التقوي الاشتهاردي

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هوية الكتاب

* اسم الكتاب : تنقيح الأصول / ج ٢ *

* المؤلف : حسين التقوي الإشتهاردي *

* تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره *

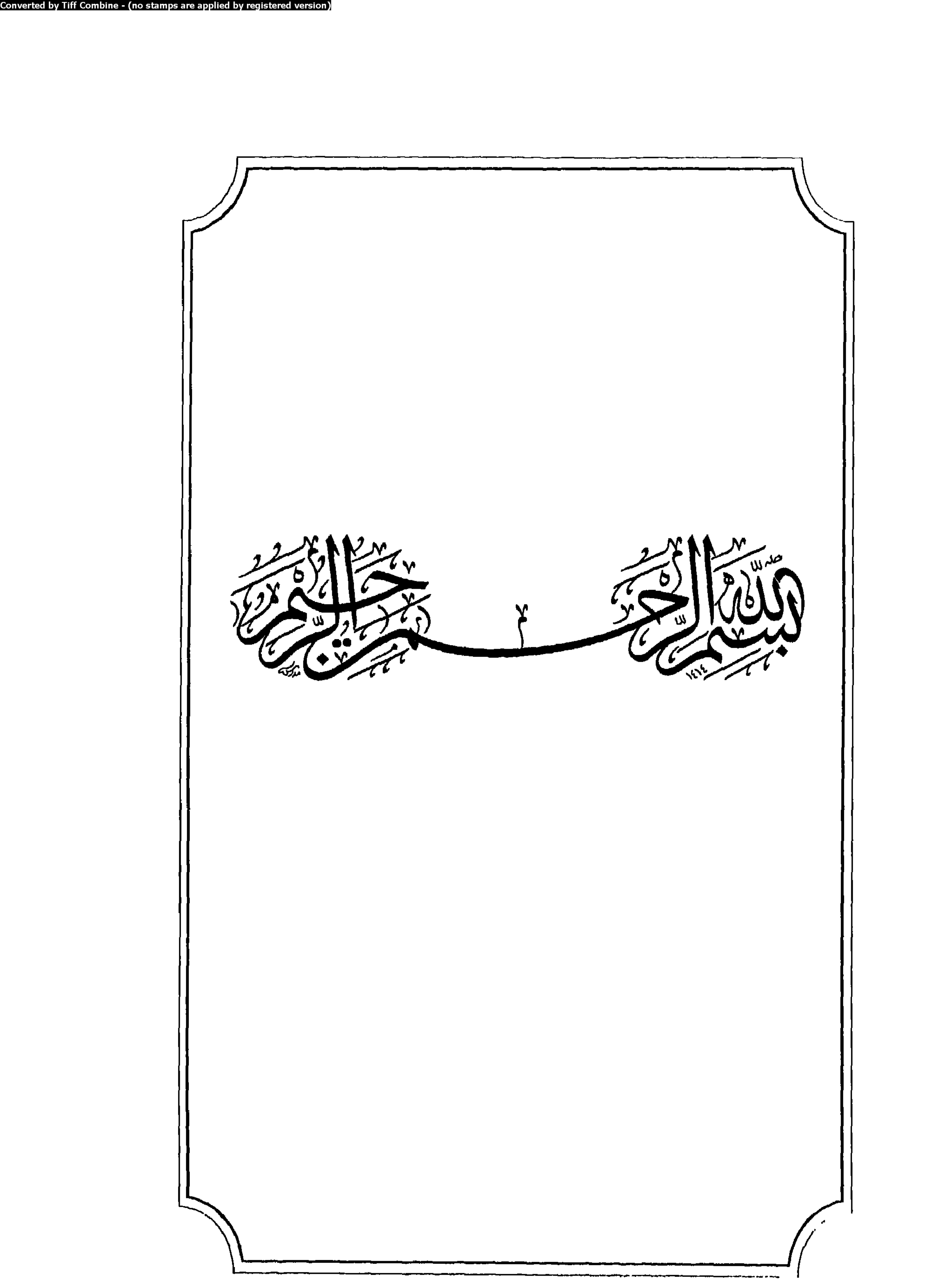
* سنة الطبع : خرداد ١٣٧٦ ـ صفر المظفر ١٤١٨ *

* الطبعة : الأولىٰ *

* المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية : ٣٠٠٠ نسخة *

* السعر : ٩٠٠ تومان *


بسم الله الرحمن الرحيم



الفصل الثاني عشر
في مقدّمة الواجب

اختلفوا في وجوب مقدّمة الواجب وعدمه على أقوال، وتحقيق القول في ذلك، وبيان أنَّ البحث عقلي أو لفظي[1]، يحتاج إلى تقديم أمور:

الأمر الأوّل : في تنقيح محطّ البحث :

ولابدَّ أوّلاً من ملاحظة الإرادة الفاعلية كي يُعلم منها حال الإرادة التشريعية فنقول :

لو أراد شخص شيئاً ، كلقاء صديقه في مكان مُعيّن، لاشتياقه إليه، فرأى أنّه يتوقف على عمل أو أعمال، كالذهاب إلى مكانه، فأرادهُ ـ أيضاً ـ فهنا إرادتان: تعلّقت إحداهما بذي المقدّمة، أي لقاء الصديق؛ وثانيهما بالمقدّمة، أي الذهاب إلى مكانه، ولا فرق بين هاتين الإرادتين إلّا في غايتيهما، فإنَّ غاية الأُولى هي لقاء الصديق الذي هو المقصود بالذات، وغاية الثانية الذهاب إلىٰ مكانه، وليس هو المقصود بالذات، بل لأجل التوسّل به إلىٰ مقصوده الأصلي وهو لقاء الصديق، فالإرادة الأُولى نفسيّة،

---

١ ـ هداية المسترشدين: ١٩٨، مطارح الأنظار: ٨٣، درر الفوائد: ١٢٤، وقاية الأذهان: ٢٠٥.

والثانية غيرية.

ومن هذا تعرف ويظهر ما في قولهم: إنّه يترشّح مـن إرادة ذي المـقدّمة إرادة أُخرىٰ متعلّقة بالمقدّمة[١].

هذا بالنسبة إلى الإرادة الفاعلية التكوينيّة.

أما الإرادة التشريعيّة فالآمر حيث يرى أنَّ ايجـاد الفعل الفلاني من الغير ذو مصلحة، فتتعلّق قوّته الشوقية به، لكن حيث يرى أنّه لا وسيلة له لايجاد الغير إيّاه إلّا بأن يبعثه نحوه ويأمره بإيجاده، ورأى أنَّ إيجاده من الغير يتوقّف على وجود شيء آخر، فينقدح في ذهنه إرادتان: إحداهمـا مـتعلّقة بـبعثه إلى ذي المـقدّمة، وثـانيتها بالمقدّمة، كما في الإرادة الفاعلية.

فنقول : يمكن تصوير محطّ البحث بصور كلّها مخدوشة، فإنّه لو قيل : إنَّ محطّ البحث هو في ثبوت المُلازمة الفعلية بـين الإرادة الفـعلية المـتعلّقة بـالبعث إلى ذي المقدّمة، وبين الإرادة الفعلية المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة، فهو سخيف جدّاً، فإنَّ الآمر قد يغفل عن المُقدّمات، ولا يتوجّه إليها كي يريدها فعلاً.

وكذا القول بأنَّ النزاع في ثبوت المُلازمة الفعلية بين الإرادة الفـعلية المـتعلّقة بذي المقدّمة وبين الإرادة الفعلية المُتعلّقة بعنوان المقدّمة.

وكذلك لو قيل بأنَّ النزاع إنّما هو في ثبوت المُلازمة الفعلية بين البعث الفعلي إلى ذي المقدّمة وبين البعث الفعلي إلى المقدّمة، أو إلى عنوانها؛ لما ذكرنا من أنَّ المقدّمات وعنوانها مغفول عنها في كثير من الموارد، مع أنَّ الإرادة والبعث إلى شيءٍ يحتاج إلى خطوره والتصديق بفائدته وصلاحه وغير ذلك، والمفروض أنّها مغفول عنها.

ولو قيل : إنّ البحث إنّما هو في ثبوت الملازمة الفعليّة بين الإرادة الفعلية لذي المقدّمة وبين الإرادة التقديرية للمقدّمة بمعنى أنّه لو التفت إليهـا أرادهـا، أو ثـبوت

---

١ ـ انظر نهاية الأفكار ١ : ٢٥٨، كفاية الأُصول : ١١٧ ، فوائد الأُصول ١ : ٣٨٥ و٣٨٧.

الملازمة الفعليّة بين البعث الفعلي إلىٰ ذي المقدّمة وبين البعث التقديري إلى المـقدّمة بالمعنى المذكور، فهو غير معقول؛ فإنّ الملازمة عبارة عن التضايف، وهو يستدعي وجود المتضايفين فعلاً، كما في العلّة والمعلول، ولا يمكن التضايف الفعلي بين الموجود والمعدوم،فإنّ المتضايفين متكافئان فعلاً وقوّة، فالأُبوّة الفعليّة إنّما تتحقّق مع وجـود الابن، وبدونه لايمكن تحقّقها، وما نحن فيه من هذا القبيل.

فإن قلت : اليوم مقدّم على الغد فعلاً، ولا ريب في أنّ التقدّم ـ أيـضاً ـ مـن التضايف مع أنّ الغد غير موجود فعلاً.

قلت : التقدّم فيه ـ أيضاً ـ غير معقول، وإطلاق العرف له فيه مسامحة ومـن الأغلاط المشهورة. هذا كلّه لو قلنا بأنّ النزاع في المسألة عقليّ.

ويظهر من صاحب المعالم : أنّ النزاع في المسألة لفظيّ؛ حيث استدلّ لعـدم الوجوب بانتفاء الدلالات الثلاث، وأنّ البحث إنّما هو في دلالة لفظ الأمر وعدمها، وأنّه لا دلالة مطابقيّة فيه قطعاً؛ لأنّ مادّة الأمر لا دلالة لها إلّا على الطبيعة لابشرط، وهيئته ـ أيضاً ـ لا تدلّ إلّا على البعث، وشيء منهما لا يدلّ علىٰ وجوب المقدّمة[1].

أقول : وأمّا التضمّن والالتزام فهما ليستا من أقسام الدلالات اللـفظيّة، فـإنّ دلالة الالتزام هي دلالة المعنىٰ على المـعنىٰ، فإنّ قولنا: «الشمس طالعة» يـدلّ عـلىٰ طلوع الشمس بالمطابقة، لكن لمّا استلزم طلوعُ الشمس لوجود النهار يُعلم بالالتزام أنّ النهار موجود، وكذلك التضمّن. هذا، ولكن يمكن تصوير النزاع العقلي بنحوٍ آخر بأن يقال: إنّ محطّ البحث إنّما هو في ثبوت الملازمة الفعليّة بين إرادة ذي المقدّمة وبين ما يراه مقدّمة، ولا يرد عليه الإشكالات المذكورة.

توضيح ذلك : أنّ الآمر يتصوّر ذا المقدّمة أوّلاً، وأنّ فيه مصلحة وفـائدة، ثمّ يشتاق إليه، فتتعلّق إرادته به، وهذه المصلحة إنّما هي بنظره، وإلّا فيمكن خطاؤه في

---

١ ـ أنظر معالم الدّين : ٦١.

التشخيص، بل كان ذا مفسدة، ثمّ يرىٰ أنّ وجوده يتوقّف علىٰ مقدّمات بنظره، فيريدها أيضاً، ويمكن خطاؤه في المقدّمات، وأنّ ما هو الموقوف عليه ذو المقدّمة واقعاً غير ما هو الموقوف بنظره. هذا بالنسبة إلىٰ غير الشارع من الموالي العرفيّة، فإنّ البحث أعمّ.

وأمّا بالنسبة إلى الشارع تعالىٰ فإنّ الخطاء فيه غير متصوّر، فيمكن أن يُقال بثبوت الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وبين إرادة ما يراه مقدّمة، ويمكن أن يقال ـ أيضاً ـ بعدم الملازمة، بل يكفي الإرادة الأُولىٰ، والقائل بثبوت الملازمة إنّما يقول بوجوب الإتيان بالمقدّمة إذا لم يُعلم خطاؤه في ما يراه مقدّمة، وأمّا مع العلم بخطائه فلا يجب الإتيان بالمقدّمة التي يراها مقدّمة، بل يجب الإتيان بما هو مقدّمة واقعاً، لكن بملاك آخر، وهو وجوب تحصيل غرض المولى وإن لم يُردها لخطائه فيها، كما لو غرق ابن المولى وهو غافل عنه، فإنّه يجب إنقاذه تحصيلاً لغرضه وإن لم تتعلّق إرادته به؛ بحيث لو لم يغفل عنه لأراده. وهذا بالنسبة إلىٰ غير الشارع من الموالي العرفيّة، وإلّا فلا يتصوّر الخطاء بالنسبة إلىٰ الشارع المقدّس، فما يراه مقدّمة وهو مقدّمة واقعاً.

الثاني من الأُمور:

انّ هذه المسألة هل هي من المسائل الأُصوليّة، أو من المبادي الفقهيّة، أو من المسائل الكلاميّة أو غيرها؟

فإن قلنا: إنّ موضوع علم الأُصول هو عنوان الحجّة في الفقه، كما عن بعض المعاصرين[1]، وعليه فالمسائل الأُصولية هي ما يُبحث فيها عن العوارض الذاتيّة للموضوع؛ وهو عنوان الحجّة، وعليه فهذه المسألة من المبادي الفقهيّة، لا من المسائل الأُصوليّة؛ لعدم رجوع البحث فيها إلىٰ ما ذكرناه.

---

١ ـ انظر نهاية الأُصول ١ : ١٢ و ١٤٢.

وإن قلنا: إنّه لا يلزم أن يكون لكلّ علمٍ موضوعٌ معيّن يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، مثل أفعال المكلّفين في الفقه؛ لما عرفت في أوّل الكتاب أنّ الوجوب والحرمة ليسا من الأعراض؛ كي يقال: إنّهما من الأعراض الذاتيّة، أو من الأعراض الغريبة، مضافاً إلىٰ أنّ كثيراً من المسائل الفقهيّة ليست كذلك، مثل قولنا: «الماء الكرّ لا ينجّسه شيء» أو «أنّ القليل ينجس بالملاقاة للنجس»، بل كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل مرتبطة واحدة سنخاً.

وقلنا: إنّ علم الأصول علم آليّ يمكن أن تقع نتيجته كبرىٰ في مقام استنباط الأحكام الفقهيّة أو التي يُنتهىٰ إليها في مقام العمل.

فعليه فهذا البحث من المسائل الأُصوليّة؛ لإمكان وقوع نتيجته في مقام الاستنباط وإن لم يكن واقعاً بالفعل، نظير القياس. هذا كلّه بالنسبة إلىٰ ما ذكرناه من أنّ هذا البحث عقليّ.

وأمّا بناء علىٰ ما ذكره صاحب المعالم[1] وتسليم أنّ الدلالة الالتزاميّة من الدلالات اللفظيّة، فهو من المباحث اللفظيّة لعلم الأصول.

لكن فيه إشكال ولو مع فرض تسليم أنّ الدلالة الالتزاميّة من الدلالات اللفظيّة؛ للفرق بين الدلالة الالتزامية وبين الملازمة المبحوث عنها في المقام؛ لأنّ المناط في الدلالة الالتزاميّة دلالة اللفظ علىٰ معنىً مطابقيّ ملازم لمعنىً آخر بحيث يستكشف من اللفظ بما هو لفظ المعنىٰ اللازم بواسطة المعنىٰ الملزوم، مثل قولنا: «الشمس طالعة»، فإنّه يدلّ بالمطابقة علىٰ طلوع الشمس، فيدلّ علىٰ وجود النهار بالالتزام.

وبعبارة أُخرىٰ: الدلالة الالتزاميّة هي دلالة المعنىٰ من حيث إنّه مدلول مطابقي للّفظ علىٰ معنىً خارجٍ لازمٍ له، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ هيئة الأمر تدلّ علىٰ البعث إلىٰ المادة، والمادّة تدلّ علىٰ الطبيعة لا بشرط، وهذا المعنىٰ ـ أي البعث إلىٰ

١ ـ أُنظر معالم الدين: ٦١.

الطبيعة ـ وإن دلّ علىٰ وجود الإرادة لذي المقدّمة، وهي ـ أيضاً ـ مستلزمة لإرادة المقدّمة، لكن هذه الدلالة ليست بما أنّها لفظ؛ بأن يستكشف من اللفظ من حيث إنّه لفظ هذا المعنىٰ بواسطة، بل بما أنّه فعل من الأفعال الاختيارية؛ لما ثبت في محلّه: أنّ كلّ فعل اختياريّ صادر عن عاقل فهو مسبوق بإرادته، في قبال الأشاعرة القائلين بالجزاف، وليس فيه مناط الدلالة الالتزاميّة؛ لما عرفت أنّ المناط فيها استكشاف المعنىٰ من اللفظ بما هو لفظ بالواسطة، لا بما هو فعل.

الثالث من الأُمور : المقدمة الداخلية والخارجية

أنّ المقدّمة علىٰ قسمين : داخليّة وخارجيّة، والخارجيّة ـ أيضاً ـ علىٰ أقسام، والمقدّمة الداخليّة عبارة عن أجزاء المركّب المأمور به، كأجزاء الصلاة، والخارجيّة عبارة عمّا هو خارج عن المأمور به، لكنّه يتوقّف عليه بحسب الوجود، وحينئذٍ فهل القسمان كلاهما محطّ البحث، أو يختصّ البحث بالمقدّمات الخارجيّة مطلقاً، أو بعض أقسامها؟

فنقول : قد استشكل في القسم الأوّل بأنّ المقدّمة عبارة عمّا يتوقّف عليه ذو المقدّمة، فلابدّ وأن تكون متقدّمة ـ ولو بحسب الرتبة ـ علىٰ ذي المقدّمة، والمقدّمات الداخليّة ـ الّتي هي أجزاء المركّب ـ ليست كذلك؛ لأنّه يلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه؛ لأنّ الكلّ عين الأجزاء بالأسر[1].

وأجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله : أنّ الأجزاء بالأسر لا بشرط هي المقدّمة، وهي بشرط الاجتماع ذو المقدّمة، ففرق بينهما ولو بالاعتبار، نظير الفرق بين المادّة والصورة وبين الجنس والفصل، فإنّ الفرق بينهما كذلك اعتباريّ[2].

---

١ ـ أُنظر هداية المسترشدين : ٢١٦ نسبةً الى بعض الأفاضل.

٢ ـ كفاية الأُصول : ١١٥ .

واُورد عليه أنّ غاية ما ذكره قدس سره أنّ الفرق بينهما هو بالاعتبار، فيلزم أن يكون مقدّميّة المقدّمة اعتباريّة لا حقيقيّة، مع أنّه لاريب في أنّ مقدّميّة المقدّمة وتقدّمها حقيقيّة لا اعتباريّة، وأيضاً يلزم ممّا ذكره أن يتعلّق إرادتان بشيء واحد حقيقةً، وهو اجتماع المثلين، وهو مستحيل، أو لغويّة إحدى الإرادتين، وهي ـ أيضاً ـ محال بالنسبة إلىٰ الحكيم[1].

أقول: المركّبات علىٰ أقسام:

منها المركّبات الحقيقيّة: وهي فيما إذا التأمت الأجزاء بحيث صار المجموع طبيعة ثالثة، كالإنسان المركّب من الجنس والفصل، فإنّهما من الأجزاء التحليليّة، وهذا القسم من الموجودات التكوينيّة لايمكن أن يتعلّق به البعث لعدم قدرة المكلف علىٰ إيجادها.

ومنها المركّبات الاعتباريّة: وهي ـ أيضاً ـ علىٰ قسمين:

منها: ما لمجموعها وهيئة أجزائها اسم خاصّ عرفاً، مثل المسجد الذي هو مركّب من أجزاء مختلفة ملتئمة؛ بحيث يعدّ المجموع مسجداً لا الأجزاء، وهو واحد عرفاً، لا بالدقّة العقليّة.

ومنها: ما ليس كذلك، وليس مجموع أجزائها شيئاً واحداً عرفاً، مثل الفوج والعسكر المركّب من مائة فرد ـ مثلاً ـ فإنّها مائةُ آحادٌ، وليست ملتئمة كما في القسم الأوّل منهما ومع ذلك فرق بين مائةِ آحادٍ وبين المائة الواحدة، فتعتبر الوحدة في الثاني دون الأوّل.

إذا عرفت هذا فلابدّ من ملاحظة الإرادةِ الفاعليّة فيما لو اُريد إيجاد مركّب من المركّبات، وكيفيّةِ تعلّق الإرادة بالأجزاء والكلّ؛ كي تتفرّع عليها الإرادة التشريعيّة.

فنقول: الداعي إلىٰ إرادة بناء المسجد نفس المسجد لما فيه من المصالح، فيريده

---

١ ـ اُنظر حاشية القوچاني على كفاية الأُصول: ٨٤.

الباني. ثمّ إنّه لمّا رأىٰ أنّ بناءه يتوقّف علىٰ تحصيل اللبن والآجر ـ مثلاً ـ فيريد تحصيلها لذلك، فإرادة بناء المسجد سبب لهٰذه الإرادة، فلا فرق بين الإرادتين إلّا في أنّ الأُولىٰ نفسيّة والثانية غيريّة، ثمّ لو تعدّدت المقدّمات تعدّدت إراداتها أيضاً، ولو اتّحدت تتّحد.

فيظهر ممّا ذكرنا ما في قول بعض الأعاظم: من أنّ إرادة ذي المقدّمة منبسطة علىٰ المقدّمات، وأنّه ليس هنا إلّا إرادة واحدة منبسطة[1]؛ وذلك لشهادة الوجدان علىٰ خلافه، وأنّ هنا إرادتين أو إرادات.

والحاصل: أنّه لا فرق بين المقدّمات الداخلية والخارجيّة في أنّ لكلّ واحد منها إرادة مستقلّة، وأنّ تعدّد الإرادة مستلزم لتعدّد المراد وبالعكس، مضافاً إلىٰ قيام البرهان علىٰ ذلك.

توضيحه: أنّ الإرادة من ذوات الإضافة، ولها إضافة إلىٰ النفس، وبدونها لايمكن تحقّقها، ثمّ إنّها تحتاج إلى المراد؛ لأنّها نظير الحبّ والشوق، فكما أنّ تحقّقها في الخارج يتوقّف علىٰ ما يتعلّق به الحبّ والشوق، كذلك تحقّق الإرادة يحتاج إلىٰ المراد، ثمّ إنّ الإرادة تابعة للمراد وحدةً وتعدّداً وبالعكس، فالإرادة الواحدة تستلزم مراداً واحداً، وتعدّدها مستلزم لتعدّده وبالعكس، ولا يمكن تعلّق إرادتين بمراد واحد، ولا إرادة واحدة بمرادين، فإذا كان هناك مركّب معجون له مصلحة واحدة تتعلّق به إرادة واحدة لإيجاده، فلمّا رأىٰ أنّ إيجاده متوقّف علىٰ إيجاد كلّ واحد من أجزائه يتعلّق بكلّ واحد منها إرادة مستقلّة غيريّة؛ لأنّ المجموع من الأجزاء مغاير لكلّ واحدٍ من الأجزاء، ولهٰذا يمكن أن يتحقّق في الكلّ مصلحة لا توجد في كلّ واحد من الأجزاء، ويتوقّف إيجاد الكلّ علىٰ إيجاد كلّ واحد من أجزائه، فيتعلّق بالكلّ إرادة نفسيّة، وبكلّ واحد من الأجزاء إرادة غيريّة، ومقتضىٰ استلزام تعدّد الإرادة لتعدّد المراد، هو

---

١ ـ أُنظر نهاية الأُصول ١: ١٤٤.

مغايرة كل واحد من الأجزاء للكلّ حقيقةً، وهو المطلوب.

وبالجملة: هنا ملاكـان للإرادة: أحـدهما في المجـموع، وهـو مـلاك الإرادة النفسيّة، وثانيهما في كلّ واحد من أجزاء الكلّ، وهو مـلاك الإرادة الغـيريّة، وهـذه الإرادة إنّما هي في كلّ واحد واحد من الأجزاء، لا الأجزاء بـالأسر، فـإنّ الأجـزاء بالأسر عين الكلّ، ووجود الكلّ يتوقّف علىٰ وجود مجموعها، مضافاً إلىٰ كلّ واحدة.

ولا فرق فيما ذكرنا بين الإرادة الفاعلية وبين التشريعيّة، ولا بـين المـقدّمات الداخليّة وبين الخارجيّة، فمحطّ البحث هو كلتاهما، فيبحث في الداخليّة في أنّ إرادة ذي المقدّمة المركّبة هل تستتبع إرادة أُخرىٰ متعلّقة بالأجزاء أو لا، بـل يكـفي إرادة ذي المقدّمة؟

وممّا ذكرنا يظهر ما في «الكفاية» من خروج المقدّمات الداخـليّة عـن محـلّ النزاع، مستدلّاً بأنّه لو تعلّق بها إرادة مستقلّة يلزم اجتماع المِثلين؛ لأنّ الأجزاء عين الكلّ حقيقةً، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار[١].

وذلك لأنّا لا نُسلّم أنّ الإرادة مع الإرادة وكذا البعث مع البـعث مـن قـبيل المتماثلين، وعلىٰ فرض التسليم فاستحالة اجتماع المثلين إنّما هي في الموضوع الواحد، والموضوع للإرادتين فيما نحن فيه متعدّد؛ لما عرفت من أنّ كلّ واحـد مـن الأجـزاء مغاير للكلّ.

وقال المحقّق العراقي قدس سره **في المقام ما حاصله**: إنّ المركّبات الغير الحقيقيّة علىٰ قسمين: أحدهما ما يعتبر الوحدة فيه قبل تعلّق الإرادة، وثانيهما ما ليس كذلك، بل الوحدة تتحقّق من قِبَل الإرادة وبعدها.

ومحلّ البحث هو القسم الأوّل لا الثـاني؛ لأنّ الكـلّيّة في القـسم الثـاني إنّما جاءت من قِبَل الإرادة، وقَبْلَها ليس كلٌّ ولا جزء، فلا معنىٰ لدعوىٰ الملازمة بينهما كما

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١١٥.

لا يخفى[١].

أقول : لا إشكال في أنّه ليس المراد من الوحدة مفهومها بل مصداقها، وحينئذٍ فإذا فرض مجموع آحاد له مصلحة ليست هي في كلّ واحد واحد من الأجزاء، كفتح البلاد في العسكر، فلا يعقل تعلّق الإرادة به بدون اعتبار الوحدة؛ لما عرفت من أنّه ليس المراد مفهومها بل مصداقها، وتقدّم الجزء علىٰ الكلّ إنّما هو في مرتبة الذات وفي الوجود، وإلّا فعنوانا الكليّة والجزئيّة من المتضايفين ولا يعقل تقدّم أحد المتضايفين علىٰ الآخر نظير العلّة والمعلول، فإنّ عنوانيهما من المتضايفين، والمتضايفان متكافئان فعلاً وقوّةً، مع أنّ ذات العلّة ومصداقها متقدّمة على المعلول، فملاك البحث ليس عنوان الكلّيّة والجزئيّة كي يرد عليه ما ذكره‌ﭭ بل الملاك هو التوقّف بحسب الوجود، ولا فرق في ذلك بين القسمين من المقدّمات .

الرابع من الأُمور : ثبوت النزاع في العلّة التامّة

هل النزاع في جميع المقدّمات الخارجيّة بأقسامها حتّى العلّة التامّة والسبب التامّ، أو أنّ النزاع في غير العلّة التامّة؟ قولان :

استدلّ لثانيهما : بأنّ المعلول للعلّة التامّة ليس مقدوراً للمكلّف كالإحراق، فلا يتعلّق به البعث والإرادة، والمقدور هو إيجاد العلّة، وحينئذٍ فلو فرض تعلّق أمر بمعلول فهو أمر صوريّ لابدّ من إرجاعه إلىٰ العلّة؛ لاعتبار القدرة في متعلّق الأمر، فمع عدم تعلّق الإرادة بالمعلول لا معنىٰ للبحث عن ثبوت الملازمة بين إرادتها وبين إرادة المعلول[٢].

وفيه : أنّ المسألة ليست عقليّة، بل عرفيّة عقلائيّة لابدّ من ملاحظة المتفاهم

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٣١٤ .

٢ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١ : ٢٦٩ ـ ٢٧١ .

العرفي وحكم الوجدان في ذلك فنقول: لا إشكال في أنّ ايجاد العلّة بنفسها مقدور، والمعلول بلاواسطة غير مقدور ولكنّه مقدور مع الواسطة، فإذا فرض أنّ زيداً عدوّ فالوجدان شاهد على أنّه يمكن إحراقه لكن بواسطة جمع الحَطَب ـ مثلاً ـ فيتعلّق به إرادته، فيبحث عن أنّها هل تستلزم إرادة علّته أولا ؟

هذا في الإرادة التكوينيّة، وكذا في الإرادة التشريعيّة، فلا فرق بين المقدّمة التي هي علّة تامّة وبين غيرها في أنّ البحث شامل لكليهما.

وحاصل الإشكال: أنّه لاريب في أنّه يشترط في صحّة التكليف قدرة المكلّف علىٰ إيجاد متعلّقه، والمفروض أنّه غير قادر بالنسبة إلى متعلّقه في الأفعال التوليديّة والمعلولات، فهي خارجة عن البحث بنحو الاستثناء المنقطع.

وحاصل دفع الإشكال: أنّه إنّما يرد لو قلنا: إنّ مناط حسن التكليف وصحّته هو قدرة المكلّف على متعلّق التكليف بلا واسطة، وأمّا لو قلنا بأنّه يكفي في صحّته القدرة عليه ولو مع الواسطة ـ كما هو الصحيح ـ فلا، وإلّا فلو اعتبر القدرة علىٰ متعلّق التكليف بلا واسطة في صحّته، لزم خروج جميع المقدّمات عن محطّ البحث، فإنّ لقاء الصديق أو الكون علىٰ السطح ليس مقدوراً للمكلّف بدون الذهاب إلىٰ مكانه أو نصب السُّلّم، فعلىٰ ما ذكره لا وقع للبحث عن المقدّمات كلّها.

الخامس من الأُمور: المقدّمة المتأخرة

أنّ المقدّمة تنقسم إلىٰ أقسام بحسب تقدّمها وتأخّرها عن ذي المقدّمة واقترانها: إلىٰ المقدّمة المتقدّمة بحسب الوجود عن ذي المقدّمة، والمتأخّرة، والمقارنة.

واختلفوا في تصوير المتأخّرة وإمكانها، وعبّروا عنها بالشرط المتأخّر[1]، كالأغسال الليليّة للمستحاضة بالنسبة إلىٰ صحّة صوم اليوم الماضي، وكالإجازة

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٧١، كفاية الأُصول: ١١٨.

في البيع الفضولي علىٰ القول بـالكشف الحـقيقي، بـل وكـذلك في الشرط المـتقدّم[١] علىٰ أقوال:

أحدها : إمكانهـا مطلقاً، سواء كان في التكوينيّات، أم في التشـريعيّات.

وثانيها : عدم إمكانهـا مطلقاً.

ثالثها : التفصيل بين التكوينيّات فلا يمكن، وبين التشريعيات فيمكن.

واستدلّوا علىٰ عدم الإمكان : بأنّ الشرط من أجزاء العلّة التامّة، فلا يمكـن تأثير المتأخّر منه وكذلك المتقدّم منه علىٰ المشروط؛ لوجوب اقـتران العـلّة التـامّة بمعلو لها، فكذلك أجزاؤها.

واختار في «الكفاية» الإمكان مطلقاً في التكوينيّات والتشريعيّات، سواء كان شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور بـه، لكـنّه لم يـبيّن وجـه الإمكـان في مـقام الاستدلال في التكوينيّات[٢].

واختاره المحقّق العراقيّ‌ تَيُّ أيضاً، واستدلّ عليه بأنّه لا شـبهة في أن المـقتضي لوجود المعلول ليس هو طبيعة العلّة، بل حصّة خاصّة مـنها؛ مـثلاً: النـار تـقتضي الإحراق، لكن ليس المؤثر فيه هو طبيعة النار، بل حصّة خاصّة منها، وهي التي تُماسّ الجسم المستعدّ باليبوسة لقبول الاحتراق، وأمّا الحصّة التي لا تُماس الجـسم المستعدّ للاحتراق فلا يعقل أن تؤثّر في الإحراق، فهذه الحصّة المقتضية لابدّ لها من محـصّل خارجي، فما به تحصل خصوصيّة الحصّة المؤثّرة يسمّىٰ شرطاً، والخصوصيّة المذكورة: عبارة عن النسبة القائمة بتلك الخصوصيّة الحاصلة من إضافة الحـصّة المـزبورة إلىٰ شيء ما، وذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط، فالمؤثّر هو نـفس الحـصّة الخـاصّة المقتضية، والشرط هو محصّل خصوصيّتها، وهو طرف الإضافة المذكورة، وما شأنه

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١١٨ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ١١٨ ـ ١٢٠ .

ذلك جاز أن يتقدّم علىٰ ما يضاف إليه، أو يقترن به، أو يتأخّر عنه.

ثمّ أورد علىٰ ذلك: بأنّ ذلك يقتضي تأثير الحصّة من النار مع اليبوسة المتقدّمة أو المتأخّرة في الجسم.

وأجاب: بأنّا لم ندّعِ أنّ مطلق الإضافة توجب خصوصيّة في المضاف يكون بها مقتضياً للمعلول، بل الإضافة الخاصّة.

والحاصل: أنّ الشرط هو مُخصِّص الحصّة ومحصّلها، وهو الإضافة، والمؤثّر هو الحصّة[1]. انتهىٰ ملخّصه.

أقول: لاريب في أنّ الإضافة التي ذكرها من الأُمور الاعتباريّة، فمع تسليم ما ذكره من الحصّة يلزم أن يؤثّر الأمر الاعتباري في التكويني، وهو واضح البطلان؛ لأنّ ما ذكره من الحصّة ـ أيضاً ـ من الأُمور الاعتباريّة، وهو صحيح في مثال النار، لكن لا يختصّ النزاع به، بل هو أعمّ، مضافاً إلىٰ أنّ ما ذكره غير معقول أصلاً.

توضيحه: أنّ القضيّة: إمّا موجبة أو سالبة، وكلّ واحد منهما إمّا محصّلة أو معدولة، والسالبة لا تستدعي وجود الموضوع، لكن الموجبة مطلقاً ـ سواء كانت معدولة أو محصّلة ـ تستدعي وجود الموضوع: إمّا ذهناً، مثل قولنا: المعدوم المطلق لا يُخبر عنه، وإمّا خارجاً إلّا أن يرجع إلىٰ السالبة، مثل: «شريك الباري ممتنع»، فإنّ مرجعه أنّه ليس بموجود البتّة؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّه‏‏ إن أراد أنّ صوم المستحاضة صحيح فعلاً؛ لإضافته إلىٰ الأغسال الليليّة الآتية ـ أي الأغسال المتوهّمة الخياليّة بأن يكون طرف الإضافة هو الغسل المتوهّم الخيالي ـ ففساده واضح؛ لاستلزامه القول بأنّ الشرط هو الغسل الخيالي المتوهّم.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) ١: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

وإن أراد أنّ طرف الإضافة هو نفس الغسل حقيقة، وأنّها فعلاً موجودة، فهو طرف الإضافة لاحتياج الإضافة إلىٰ متضايفين، مع أنّه معدوم فعلاً.

ففيه : أنّ صدق الموجبة ـ كما عرفت ـ يتوقّف علىٰ وجود الموضوع، فلا يصحّ أن يقال: إنّ غسل الليلة الآتية طرف للإضافة الفعليّة، وهو مضاف.

ويرد هذا الإشكال علىٰ من جعل الشرط هو تعقُّب صوم المستحاضة بالغسل، أو تعقُّب العقد الفضولي بالاجازة، وهو مقارن للصوم والعقد، وليس متأخّراً[1]؛ وذلك لأنّه كما أنّ الإضافة تستدعي وجود المتضايفين فعلاً، وبدونه لا يمكن تحقُّقها فعلاً، كذلك المعنىٰ الإضافي كعنوان التعقُّب، فإنّه يستدعي وجود المتعقِّب ـ بالكسر ـ أي الإجازة والمتعقَّب ـ بالفتح ـ أي العقد، فلا يمكن وجود عنوان التعقُّب بدون وجود المتعقِّب، وهو الإجازة فعلاً.

والتحقيق في دفع الإشكال : هو أنّ منشاء وقوع هذا البحث والنزاع هو ما وقع في الشريعة من الشرط المتأخِّر في التكليف والوضع والمأمور به: فالأوّل كما إذا كان العبد قادراً في الغد فقط علىٰ الفعل، فيأمره اليوم بإتيانه في الغد، فإنّ التكليف صحيح مع تأخّر القدرة عن زمان التكليف، والثاني كصحّة البيع الفضولي مع وقوع الإجازة بعده، والثالث كصوم المستحاضة المأمور به فعلاً بشرط فعل الأغسال الليليّة الآتية أو أغسال الليلة الماضية في الشرط المتقدّم.

فنقول : لا يمكن دفع الإشكال في هذه الأقسام بنهج واحد، بل يختلف:

فالجواب عن الأوّل : هو أنّ القدرة التي هي شرط في التكليف من المولىٰ ليست هي القدرة الواقعيّة؛ كي يقال بأنّه لا يمكن التكليف من المولىٰ مع عدم قدرة العبد فعلاً عليه، بل الشرط هو تشخيص المولىٰ قدرة العبد عليه في الغد في المثال، وهو موجود حال التكليف، والشاهد علىٰ ذلك هو الوجدان، فإنّ الآمر إذا علم أنّ

---

١ ـ انظر الفصول الغرويّة : ٨٠ سطر ٣٦ .

عبده قادر علىٰ فعل المكلّف به غداً صحّ تكليفه به، فإن كان قادراً عليه في الواقع فهو، وإن تبيّن خطؤه في التشخيص فالتكليف قد تمشّىٰ منه وصح لوجود شرطه، وهو تشخيص المولىٰ أنّه قادر عليه في الغد حين التكليف، والظاهر أنّ هذا هو المراد ممّا أجاب به في «الكفاية»[1] في القسمين الأوّلين، وإن علم بعدم قدرته علىٰ الفعل غداً لم يصحّ منه التكليف المذكور فعلاً.

وإن أخطأ في التشخيص وتبيّن قدرته عليه غداً، فارتفع الإشكال حينئذٍ؛ لأنّ الشرط هو تشخيص المولىٰ مقدوريّة الفعل للعبد، وهو مقارن للتكليف.

وقد وقع هنا خلط في كلام المحقّق العراقيّ؛ لأنّه قال ما حاصله: إنّ الشرط عبارة عمّا له دَخْل في تحقُّق المصلحة في المأمور به، وحينئذٍ فللمأمور به في هذه الصورة إضافة إلىٰ القدرة مثلاً، وهذه الإضافة هي المحصّصة والمحصّلة للحصّة المؤثّرة[2].

توضيح الخلط : أنّه لم يفرّق بين الشرائط الشرعيّة والعقليّة، فإنّ القدرة التي هي شرط للتكليف ليست دخيلة في تحقّق المصلحة في المكلّف به فإنّه ذو مصلحة قدر العبد علىٰ فعله أو لا مضافاً إلى ما يرد عليه من الإشكال المتقدّم ذكره.

وأمّا الجواب عن الإشكال بالنسبة إلىٰ الوضع والمأمور به: أمّا بالدقّة العقليّة فهو أنّ الزمان متصرِّم الوجود، وبعض أجزائه متقدّم علىٰ الآخر؛ لأنّه يوجد وينعدم شيئاً فشيئاً ذاتاً بدون أن يصدق ويطلق عليه عنوانا المتقدّم والمتأخّر؛ لما عرفت من أنّ عنواني التقدّم والتأخّر من العناوين المتضايفة، التي لابدّ فيها من وجود طرفي الإضافة فعلاً في رتبة واحدة عقلاً، بل ذات العلّة ومصداقها متقدّمة علىٰ المعلول، وذات المعلول متأخّر، فذات اليوم متقدّم علىٰ ذات الغد بدون أن يطلق عليها عنوانا

---

١ ـ كفاية الأصول : ١١٨ ـ ١١٩ .

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) ١ : ٣٢٣ ـ ٣٢٤ .

المتقدّم والمتأخّر، فكما أنّ الزمان كذلك كذلك الزمانيّات، فهي ـ أيضاً ـ بعضها مقدّم علىٰ الآخر لا ذاتاً وحقيقةً، بل تبعاً للزمان وبالعرض، بدون أن يطلق عليها عنوانا التقدّم والتأخّر؛ ليرد عليه الإشكال الذي ذكرناه، وحينئذٍ نقول العقد الفضولي ـ مثلاً ـ وكذا صوم المستحاضة لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا أن يقع بعدهما الإجازة والغسل في الواقع ونفس الأمر أو لا، فعلىٰ الأوّل فالشرط موجود حال العقد والصيام؛ لأنّهما متّصفان بوقوع الإجازة والغسل بعدهما في الواقع بخلافهما فيما إذا لم يقع الإجازة والغسل بعدهما فإنّهما لا يتّصفان بهذه الصفة واقعاً، فلو دلّ علىٰ صحّة العقد الفضولي مع الإجازة ولو بناءً علىٰ الكشف، لايلزم منه محذور عقلي، وكذلك صوم المستحاضة، وحينئذٍ فما قيل ـ من أنّ الشرط هو تعقُّب الإجازة[1] ـ فهو يرجع إلىٰ ما ذكرناه، لكن لا بعنوان التعقُّب ليرد عليه الإشكال العقلي، بل التعقُّب الواقعي ومصداقه. هذا كلّه بحسب الدقّة العقليّة.

وأمّا بحسب النظر العرفي العقلائي فنقول: لا إشكال في أنّ الإجازة المتأخّرة، وكذا أغسال الليلة الآتية، شرطان للعقد السابق وصوم اليوم الماضي؛ إذ لا تأثير وتأثّر فيه حقيقة، بل التأثير والتأثّر عرفيان عقلائيان، فإنّه لا إشكال عرفي وعقلائي في الشرط المذكور، والشارع ـ أيضاً ـ بيّن الأحكام بلسان أهل العرف وبحسب نظرهم وفهمهم، والمصلحة الواقعيّة الأُخرويّة غير معتبرة في المأمور به، خصوصاً في الأحكام الوضعيّة، ويكفي في صحّة بيع الفضولي وجود مصلحة نظاميّة ترجع إلىٰ نظام العقلاء في معاشهم ومعاملاتهم.

وليعلم أنّ ما ذكرنا في دفع إشكال الشرط المتأخّر بالنسبة إلىٰ التكليف إنّما هو في التكاليف الجزئيّة المتوجّهة إلىٰ الأشخاص، وأمّا التكاليف العامّة الكلّيّة، كالأوامر الشرعيّة وكأوامر السلاطين بالنسبة إلىٰ العموم المتعلّقة بالعناوين الكلّيّة، مثل ﴿يـا

---

١ ـ الفصول الغرويّة : ٨٠ سطر ٣٦.

أيّها الناس﴾ و﴿يا أيّها الذين آمنوا﴾، فلا يستقيم ما ذكرنا فيها، ولكنّ الإشكال غير وارد فيها أصلاً؛ لأنّ المناط في تمشّي الإرادة والتكليف فيها: هو قدرة بعض الأفراد علىٰ فعل المكلّف به وإن لم يقدر عليه بعض آخر منهم، ولا يحتاج إلىٰ ما ذكرناه من أنّ الشرط هو تشخيص المولىٰ قدرة العبد عليه.

نعم لو كان للواجدين للشرط عنوان خاصّ، وللفاقدين عنوان آخر، لزم توجيه الخطاب إليهم بهذا العنوان الخاصّ، ولا يصحّ توجيهه إلىٰ الجميع حتّىٰ الفاقدين، بخلاف ما إذا لم يكن لهم عنوان خاصّ، فإنّه لاريب في صحّة الإرادة وتوجيه التكليف بالنسبة إلىٰ العموم، غاية الأمر أنّ الفاقد للشرط معذور عقلاً، ولايجب عليه فعل المكلّف به.

وقال المحقّق النائيني رحمه الله **في المقام ما حاصله**: إنّه لاريب في أنّ المقدّمات العقليّة خارجة عن محلّ الكلام؛ لامتناع تأخّرها عن المعلول ووجوده قبل وجود علّته التامّة بتمام أجزائها، ولا إشكال ـ أيضاً ـ في خروج العناوين الانتزاعيّة عن محلّ النزاع ـ أيضاً ـ لأنّها إنّما تنتزع عمّا تقوم به، وليس للطرف الآخر دخل في انتزاعها عن منشأ انتزاعها أصلاً، مثل الأُبوّة والبُنُوّة ينتزع كلّ منهما عن شخص باعتبار حيثيّة قائمة به، لا عنه وعن الآخر.

فتوهم: أنّ عنوان السبق إنّما يُنتزع من السابق باعتبار دَخْل الأمر اللاحق فيه، فإن كان شرطاً لوضع أو تكليف فمرجعه إلىٰ دخل الأمر اللاحق فيهما.

مدفوع بأنّ السبق إنّما ينتزع عن نفس السابق بالقياس إلىٰ ما يوجد بعده، ولادخل للسابق ـ أيضاً ـ في انتزاع اللحوق عن اللاحق، وبناء عليه لو قام دليل علىٰ ثبوت الملكيّة بالمعاملة الفضوليّة حينها علىٰ فرض تعقّبها بالإجازة كشف ذلك عن انتزاعها من نفس عنوان التعقّب الثابت للبيع المنتزع عنه بلحاظ تحقّق الإجازة في ظرفها.

والتحقيق : خروج شرائط المأمور به عن حريم النزاع ـ أيضاً ـ بداهة أنّ شرطيّة شيء للمأمور به ليست إلّا بمعنىٰ أخذه قيداً للمأمور به، فكما يجوز تقييده بأمر سابق أو مقارن يجوز تقييده بأمر لاحق ـ أيضاً ـ كتقييد صحّة صوم المستحاضة بأغسال الليلة اللاحقة؛ إذ كما أنّه لا إشكال في إمكان تأخّر الأجزاء بعضها عن بعض، كذلك، لاينبغي الإشكال في جواز تأخّر الشرط عن المشروط به أيضاً.

ثمّ إنّه لاريب في أنّ العلّة الغائيّة والملاكات المترتّبة علىٰ متعلّقات الأحكام التي هي علل تشريعها، لا تكون بوجودها الخارجي مؤثّرة في تشريعها وجعلها؛ بداهة أنّها متأخّرة في الوجود الخارجي عن متعلّقات الأحكام، فضلاً عن نفسها، بل المؤثّر دائماً هو علم الجاعل والمشرّع بترتُّب الملاك علىٰ متعلّق حكمه، ومن الواضح أنّ العلم بالترتُّب مقارن للجعل دائماً، وإنّما المتأخّر هو ذات المعلوم.

فظهر من ذلك: أنّ شرائط الجعل خارجة عن حريم النزاع، فالنزاع منحصر في شرائط المجعول.

توضيحه : أنّ القضايا علىٰ قسمين: حقيقيّة وخارجيّة:

أمّا الثانية: فلا يتوقّف الجعل فيها إلّا علىٰ دواعي الحكم المؤثّرة فيه بوجودها العلمي طابق الواقع أو لا، وهذا القسم خارج عن محلّ النزاع، فإن الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم فقط.

وأمّا الأُولىٰ : فإن قلنا : إنّ المجعول الشرعي في القضايا الحقيقيّة هي السببيّة دون المسبب عند وجود أسبابها كان تأخّر الشرط عن المشروط به من قبيل تأخّر المعلول عن علّته حقيقة وهو واضح الاستحالة، مثلاً لو قلنا بأنّ المجعول للشارع سببيّة الدلوك لوجوب الصلاة، لا نفس وجوبها عند الدلوك كان الدلوك من أجزاء علّة الوجوب حقيقةً ومرجع تأخّره عن الحكم إلىٰ تقدّم المعلول عن علّته. وإن قلنا: إنّ المجعول هو نفس المسبّب، وإنّما تنتزع السببيّة من جعل المسبّبات عند أُمور خاصّة

ـ كما هو الحقّ ـ فقد عرفت أنّه لابدّ أن يكون نسبة الشرائط إلىٰ الأحكام نسبة الموضوعات إليها، وكما يمتنع وجود المعلول قبل وجود علّته؛ للزوم الخُلف والمناقضة، كذلك يمتنع وجود الحكم قبل وجود موضوعه المقدّر وجوده في مقام الجعل.

وبالجملة : إذا كان وجود الأمر المتأخّر دخيلاً في فعليّة الحكم ـ سواء كان دخله علىٰ وجه العليّة أو الموضوعيّة ـ ففرضُ وجود الحكم قبل تحقّق ذلك يستلزم الخلف والمناقضة.

فظهر أنّ مقتضى القاعدة بعد امتناع الشرط المتأخّر هو الالتزام بالنقل في باب البيع الفضولي دون الكشف[1]. انتهى محصّل كلامه.

أقول : أمّا ما ذكره من عدم الإشكال في خروج المقدّمات العقليّة فهو مسلّم.

وأمّا خروج العناوين الانتزاعيّة فهو ـ أيضاً ـ كذلك بالأصالة؛ لأنّ النزاع بالأصالة إنّما هو في موارد معدودة وقعت في الشريعة وإن وقع النزاع في الأُمور الانتزاعيّة ـ أيضاً ـ تبعاً.

وأما ما ذكره من خروج شرائط المأمور به فهو غير صحيح؛ لأنّ النزاع ليس في جواز الأمر والتكليف مع تأخّر شرطه، بل النزاع إنّما هو في أنّه لو دلّ دليل علىٰ صحّة صوم المستحاضة لو فعلت الأغسال في الليلة اللاحقة، فهل يلزم منه محذور عقلي أو لا ؟ ولا فرق فيه بين المأمور به والوضع والتكليف.

وأمّا قوله : إنّ السبق إنّما ينتزع من نفس وجود السابق كالأُبوّة، ففيه ما لايخفىٰ؛ لعدم إمكان تحقّق التضايف إلّا من أمرين متضايفين، وعنوان السبق والأُبوّة من هذا القبيل.

---

١ ـ أجود التّقريرات ١ : ٢٢٠ ـ ٢٢٦ .

المبحث الأوّل

في الواجب المطلق والمشروط

قد يقسّم الواجب إلى المطلق والمشروط: اعلم أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط للواجب إضافيّان، فكلّ قيد إذا لوحظ الواجب مقيّداً ومشروطاً به فهو المشروط، وإلّا فهو المطلق، فيمكن اتّصاف واجب بكلا الوصفين باعتبارين، وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الكلام في أنّ القيود المأخوذة في الواجب المشروط هل هي للمادّة فقط، أو للهيئة فقط، أو أنّها مختلفة، فبعضها قيد للمادّة، وبعضها الآخر للهيئة؟ فلابدّ أوّلاً من ملاحظة مقام الثبوت، ثمّ مقام الإثبات، فنقول:

أمّا مقام الثبوت فإنّ القيود مختلفة؛ لأنّه قد يتعلّق غرض المولى بشيء كشرب الماء لرفع العطش ـ مثلاً ـ فتتعلّق إرادته بأمر عبده بإتيان الماء، ثمّ يبعثه نحوه، فالهيئة والمادّة فيه كلاهما مطلقان، والمأمور به المحصّل لغرضه هو إتيان الماء مطلقاً.

وقد يتعلّق غرضه بإحضار الماء في ظرف مخصوص، لا لمجرّد الشرب لرفع العطش، بل رياءً للناس الحاضرين عنده لا مطلقاً.

وقد يتعلّق غرضه بفعل، كإنقاذ ابنه الغريق مطلقاً، لكنّه مقيّد عقلاً بالقدرة عليه، وليست المادّة، وهي الإنقاذ مقيّدة بالقدرة؛ لعدم دخلها في مصلحته، وكذا علم العبد بها، وقد يمنع مانع عن البعث، كظالم يخاف منه، وقد يستحيل أخذ القيد للمادّة. هذا في مقام الثبوت.

وأمّا مقام الإثبات: فقد يقال بامتناع تقييد الهيئة، وأنّه يجب إرجاع القيود إلىٰ

المادة[١]؛ لوجوه:

الأوّل : أنّ مفاد الهيئة من المعاني الحرفيّة، وهي غير قابلة للتقييد؛ لعدم استقلالها في اللحاظ[٢].

الثاني : أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ وجزئي ولا يمكن تقييد الجزئي[٣].

الثالث : أنّ التقييد مستلزم للنسخ لو كان للهيئة، فإنّه لو أمر بشيء خاصّ جزئيّ، ثمّ قيّده بقيد، فهو مستلزم للإعراض عمّا أطلق[٤] أوّلاً، ومرجعه إلىٰ الوجه الثاني.

وكلّ هذه الوجوه مدخولة :

أمّا الوجه الأوّل : فلأنّ تقييد المعنىٰ الحرفي ممكن جدّاً، بل لا يحتاج إلىٰ ما ذكرناه سابقاً من أنّ تقييدها إنّما هو بلحاظ معناها ثانياً بالمعنىٰ الاسمي.

توضيح ذلك: أنّ الألفاظ حاكية عن المعاني النفس الأمريّة في الإخبار، سواء كانت أسماءً أو حروفاً، فإنّ قولنا: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة أمام الأمير» يحكي ذلك عن المعنىٰ الواقع في نفس الأمر مع جميع القيود والنسب، فالتقييد بهذه القيود إنّما هو في نفس الأمر، وليس من قِبَل المتكلّم اللافظ، فإنّه يتصوّر هذه المعاني كذلك، ثمّ يخبر عنها بهذه الألفاظ الدالّة عليها مع قيودها، ولو احتاج كلّ قيد إلىٰ لحاظ المقيّد يلزم لحاظ معنىً واحد مرّات في القيود المتعدّدة، والوجدان شاهد علىٰ خلاف ذلك. هذا في الإخباريّات.

وأمّا الإنشائيّات فهي ـ أيضاً ـ كذلك أو قريب منها؛ لأنّ المُنشِئ يتصوّر المعنىٰ

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٤٥، ٤٦، فوائد الأصول ١: ١٨١.

٢ ـ فوائد الأُصول ١ : ١٨١ .

٣ ـ مطارح الأنظار : ٤٦ .

٤ ـ أنظر فوائد الأصول : ١٨١.

مع قيوده جميعاً، ثمّ ينشئه بالألفاظ الدالّة عليها، وتعدّد القيود لا يحتاج إلىٰ تعدّد اللحاظ. ولا فرق في ذلك بين المعاني الأسميّة والمعاني الحرفيّة.

وأمّا الوجه الثاني : فقد تفصّىٰ عنه بعض : بأنّ الموضوع له في الهيئات عامّ فلا إشكال، وعلىٰ فرض كونه خاصّاً فيها فتقييد المعنىٰ الجزئي من قبيل «ضيّق فم الرّكيّة»[1]؛ بأن يوجده مقيّداً، لا أنّه يطلق أوّلاً، ثمّ يقيّد؛ ليرد عليه الإشكال[2].

أقول : قد عرفت سابقاً أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ، وحينئذٍ نقول: لاريب ولا إشكال في إمكان تقييد المعنىٰ الجزئي، ولذا لا يجوز حمل كلام المتكلّم علىٰ شيء حتّىٰ يأتي بجميع قيوده.

وأمّا الوجه الثالث : فهو ـ أيضاً ـ كذلك وإذا لم يجز حمل كلام المتكلّم علىٰ شيء حتّىٰ يفرغ منه، ويأتي بجميع قيوده فلا يلزم منه نسخ لما أطلقه أوّلاً.

وقال المحقّق العراقي قدس سره **في المقام ما حاصله** : أنّ المناط في تشخيص أنّ القيد للهيئة أو المادّة وملاك التميّز بينهما لُبّاً، هو أنّ القيد إن كان دخيلاً في اتّصاف الموضوع بالمصلحة؛ بأن لم يكن فيه بدونه مصلحة، كالحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة، وكذا وجوب الصلاة بالنسبة إلى الدلوك[3]؛ لعدم اتصافها بالمصلحة بدون الدلوك، فهو قيد للهيئة، وإن كان دخيلاً في فعليّة المصلحة واستيفائها لا في أصلها، ولا يمكن استيفاؤها بدون القيد، كالطهارة والستر والاستقبال ونحوها للصلاة، فإنّها دخيلة في فعليّة المصلحة واستيفائها، لا في أصلها، فهي قيود للمادة.

ثم قال: هذان القسمان موجودان في الأوامر العرفية أيضاً. ثمّ فرّع علىٰ ذلك بطلان ما نسب إلى الشيخ قدس سره من إرجاع جميع القيود إلىٰ المادة لأنّها لُباً على القسمين،

---

١ ـ الركية : البئر وجمعها ركايا، مثل عطية عطايا. المصباح المنير : ٢٨٢.

٢ ـ كفاية الأُصول : ١٢٢ ـ ١٢٣ .

٣ ـ الدلوك : ويُراد به زوالها عن وسط السماء. النهاية ٢: ١٣٠.

وليس أمرها بأيدينا[1]؛ انتهى مُحصل كلامه.

وفيه ما لا يخفىٰ في كلا الشقّين من الشرطية :

أمّا الأوّل : فإنّه لاريب في أنّه قد يتعلّق الغرض بإيجاد شيء مُطلقاً، كما لو فرض أنّ زيداً في غير هذه البلدة، وقال: أكرمه، أو أمر بالصلاة في المسجد مُطلقاً، وقد يتعلّق بإكرامه لا مُطلقاً، بل لو قدم البلد، وقد يكون قدومه مبغوضاً له، لكن تعلّق غرضه بإكرامه علىٰ فرض القدوم، أو الصلاة في المسجد لو كان لا مُطلقاً، ففي الصورة الأُولىٰ الإكرام مراد مُطلقاً يجب تحصيله ولو بتحصيل مقدّمات قدومه، وكذا في مثال الصلاة، فمع عدم وجود المسجد يجب بناؤه، ليصلي فيه ويحصّل غرضه، فالإرادة فيهما مطلقة لا تقييد فيها، بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الإرادة فيها مُقيّدة لا مطلقة، ويتصوّر هذان القسمان فيما ذكره أوّلاً فإنّ الإرادة قد تتعلّق بالحجّ مع الاستطاعة، فالإرادة فيه مطلقة يجب تحصيل الاستطاعة علىٰ فرض عدمها، وقد تتعلّق بالحجّ علىٰ تقدير وجود الاستطاعة، فالإرادة فيه مقيّدة، فالمناط في التقييد والإطلاق هو تقييد الإرادة وإطلاقها، فيمكن دخالة القيد في اتّصاف الموضوع بالمصلحة، مع أنّ الواجب مطلق لا مشروط، فما ذكره ـ من أنّه متىٰ كان القيد دخيلاً في اتّصاف الموضوع بالمصلحة، فالوجوب فيه مشروط ـ غير سديد، بل لابدّ من ملاحظة الإرادة في الإطلاق والاشتراط.

وأمّا الثاني من شقّي الشرطية فيرد عليها :

أوّلاً : أنّ لازم ما ذكره تحقّق المصلحة في ذات الصلاة بدون الستر والساتر مثلاً؛ لأنّ المفروض أنّها دخيلة في فعليّة المصلحة واستيفائها، لا في أصل تحقّقها وهو كما ترىٰ.

وثانياً : لو سلّمنا ذلك، لكن يرد عليه: أنّه إذا كانت الإرادة مطلقة متعلّقة

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٣٣٥.

بشيء له قيد دخيل في فعليّة المصلحة واستيفائها، فالواجب مطلق لا مشروط، ولا تصل النوبة إلىٰ البحث في أنّه قيد للهيئة أو المادّة، فلو تعلّقت إرادته بشرب المسهل ـ مثلاً ـ مع المرض بنحو الإطلاق يجب أن يوجد المرض ويمرّض نفسه مقدّمة لتحصيل المسهل الواجب، بخلاف ما لو تعلّقت إرادته به مقيّدة بالمرض؛ يعني علىٰ تقدير وجوده فما ذكره ـ من أنّه علىٰ فرض دخالة المصلحة في فعليّة المصلحة فهو قيد للمادّة ـ أيضاً غير سديد.

ثمّ إنّ الإيجاب والوجوب واحد حقيقة، والفرق بينهما بالاعتبار، فهو من حيث انتسابه إلىٰ الفاعل إيجاب، ومن حيث إنّه شيء وجوب، نظير الإيجاد والوجود، فإذا أراد المولىٰ إيجاد شيء بعث عبده نحوه، فهنا مقدّمات: كالخطور، والتصديق بالفائدة، والشوق، ثمّ الإرادة.

وبعد المقدّمات هنا أمران : أحدهما الإرادة المضمرة أو المظهرة، وثانيهما البعث. ولا إشكال في أنّ الحكم ـ سواء الوضعي منه أو التكليفي، فإنّ التحقيق: أنّ الأحكام الوضعيّة مجعولة مستقلاً، لا أنّها منتزعة عن الأحكام التكليفيّة ـ عبارة عن البعث، أو المنتزع عن البعث عن إرادة، أو الإرادة المظهرة كما عن المحقق العراقي قدس سره[1] وذلك لشهادة الوجدان وحكم العرف والعقلاء بذلك؛ أفترىٰ في نفسك وجود الحكم بمجرّد الإرادة أو مع إظهارها، كما لو صرّح المولىٰ بوجود الإرادة له ـ مثلاً ـ من دون صدور البعث منه، حاشا وكلّا، وإن أمكن أن يقال بوجوب تحصيل غرض المولىٰ، لكنّه لا يختصّ بصورة وجود الإرادة، بل لو علم العبد بأنّ للمولىٰ غرضاً، كإنقاذ ابنه الغريق، وهو غافل عنه، فإنّه ليس هنا إرادة من المولىٰ ولا بعث، ومع ذلك يجب علىٰ العبد تحصيل غرضه، كما مرّ مراراً.

إذا عرفت هذا فنقول : هل الوجوب في الواجب المشروط فعليّ قبل تحقّق

---

١ ـ أُنظر مقالات الأُصول ١ : ١٠٦ سطر ٥ .

الشرط والقيد، وحينئذٍ فالشرط للواجب والامتثال، لا للوجوب، أو أنّه شرط للوجوب وقبل تحقّق الشرط لا وجوب؟ قولان.

وجعل المحقّق العراقي هذا مبتنياً على أنّ الحكم هل هو عبارة عن الإرادة المظهرة أو البعث؟ فعلى الأوّل فالوجوب فعليّ، بخلافه على الثاني، واختار الأوّل، وفرّع عليه فعليّة الوجوب قبل حصول القيد[1].

وفيه أوّلاً: أنّ الحكم ـ كما عرفت ـ عبارة عن البعث أو المنتزع عنه، لا الإرادة المظهرة.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك لكن تفريع فعليّة الحكم عليه غير صحيح؛ لأنّ الإرادة ليست مطلقة بل مقيّدة، فلو قال: الزبيب لو غلىٰ ينجس فهل تجد من نفسك تحقّق النجاسة قبل الغليان؟ كلّا، فإنّ الحكم بنجاسته تقديريّ، وهو يُنافي فعليّة الحكم قبل الغليان.

فتلخّص: أنّه لا وجوب قبل حصول القيد في الواجب المشروط، وهو المشهور[2] بين الأُصوليّين أيضاً.

لكن أُورد عليه بوجوه:

الأوّل: ما تقدّم من أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ غير قابل للتقييد[3]، وقد عرفت دفعه.

الثاني: ما عن المحقق العراقي تَتِئُ من أنّه علىٰ المشهور لا فائدة للبعث حينئذٍ؛ إذ لا إرادة ولا حكم قبل حصول القيد فيلزم لَغويّة الأمر والبعث، بخلاف ما لو قلنا انّ الحكم عبارة عن الإرادة المُظهَرة، فإنّ الحكم ـ حينئذٍ ـ متحقّق بعد البعث ولو قبل

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٣٣٨ ـ ٣٤٠، مقالات الأُصول ١: ١٠٦ سطر ٢.

٢ ـ الفصول الغرويّة: ٧٩، كفاية الأُصول: ١٢١.

٣ ـ مطارح الأنظار: ٤٦.

تحقُّق القيد، فلا يلزم اللَّغويّة[1].

وفيه: أنّ الإرادة موجودة علىٰ المشهور أيضاً، فإنّ الآمر يريد البعث فيأمر مقيّداً، ولا يلزم منه اللّغويّة؛ لأنّ المولىٰ لو كان في مقام جعل القوانين الكلّيّة لعبيده، فقال: «من استطاع وجب عليه الحجّ» فهو مفيد، ولا يلزم لغويته؛ فإنّه يشمل المستطيع في الحال فيجب عليه الحجّ منجّزاً، ومَن سيصير مستطيعاً فيجب عليه بعد تحقُّقها من دون احتياج إلىٰ خطاب آخر، بل لايمكن جعل القوانين إلّا بهذا النحو، خصوصاً إذا لم يمكنه البعث بعد حصول الشرط، فلا يلزمه اللغويّة.

الثالث: ما هو المشهور ـ أيضاً ـ من أنّا نرىٰ في بعض الموارد أنّه قد حكم الشارع بوجوب مقدّمة الواجب المشروط، كوجوب الغسل للمستحاضة قبل الفجر في شهر رمضان، فمع عدم وجوب ذي المقدّمة كيف يمكن القول بوجوب مقدّمته؟! لأنّ وجوبها إنّما هو للملازمة بينه وبين وجوب ذيها، بخلاف ما لو قلنا بفعليّة الوجوب قبل حصول القيد، كما لا يخفىٰ.

وفيه: أنّ وجوب المقدّمة ليس لأجل الملازمة المذكورة أو الملازمة بين الإرادة والبعث إلىٰ ذي المقدّمة وبين ما يراه مقدّمة، بل الملاك لوجوب المقدّمة هو توقّف وجود ذي المقدّمة علىٰ وجود المقدّمة، ففيما نحن فيه لمّا علم العبد بأنّه سيجب عليه عمل بعد حصول شرطه، ويتوقّف وجوده علىٰ وجود المقدّمة؛ بحيث لو لم يأتِ بها قبل حصول القيد لما أمكنه فعل ذي المقدّمة بعد تحقّق القيد، حكم العقل بوجوب إتيانه بالمقدّمة المذكورة.

وأمّا الملازمة التي ذكرها فهي صحيحة من طرف الملزوم؛ أي كلّما وجب ذو المقدّمة وجبت المقدّمة، وأمّا في جانب اللازم فلا؛ لاحتمال أن يكون اللازم أعمّ فلا يصحّ أن يقال: كلّما وجبت المقدّمة وجب ذو المقدّمة؛ لجواز وجوب المقدّمة بدون

---

١ ـ أنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

ذي المقدّمة كما في المفروض، فإنّ المقدّمة واجبة بحكم العقل وبملاك التوقّف وإن لم يجب ذو المقدّمة فعلاً قبل وجود الشرط؛ لأنّه مع عدم الإتيان بالمقدّمة فيه لا يتمكّن من الإتيان بذي المقدّمة، فيؤدّي تركها إلى تركه اختياراً لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وبالجملة : هذا الإشكال ناشٍ عن توهّم أنّ وجوب المقدّمة وإرادتها يترشّحان من وجوب ذي المقدّمة وإرادته، ويتولّد من إرادته إرادة وجوب المقدّمة[1]، فيقال: كيف يمكن الترشّح المذكور مع عدم وجوب ذي المقدّمة فعلاً قبل حصول الشرط؟

ولهذا اتّخذ كلٌّ مهرباً عن الإشكال :

فذهب بعضهم إلىٰ أنّ وجوب الأغسال للمستحاضة قبل الفجر ليس من باب المقدّميّة، بل وجوبها تهيّئيّ.

وذهب المحقّق العراقيقدس‌سره إلىٰ أنّ وجوب ذي المقدّمة قبل حصول الشرط فعليّ؛ لأنّه عبارة عن الإرادة المظهرة، وهي موجودة متحقّقة[2].

وذهب الميرزا النائينيقدس‌سره إلىٰ أنّ إيجاب الاغتسال هنا من باب تتميم الجعل الأوّل، وهو جعل وجوب الصوم[3].

لكن عرفت أنّ ملاك وجوب المقدّمة غير ملاك وجوب ذيها، فإنّه لا معنىٰ لترشّح إرادة عن إرادة، ولا تولّد وجوب عن وجوب، ولا أنّ إيجاب ذي المقدّمة إيجاب للمقدّمة، فإنّ الوجدان والذوق السليم ينكران جميع ذلك بل الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة غير الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة، بل ملاك وجوب المقدّمة هو ما ذكرناه.

---

١ ـ كفاية الأصول : ١١٧، فوائد الأصول ١: ٣٨٥ و٣٨٧، بدائع الأفكار: ٣٨٥ و٣٩٩.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

٣ ـ أُنظر أجود التقريرات ١ : ١١٥.

وأمّا ما أفاده المحقّق العراقيّ من أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة، فينشأ منها في ذي المقدّمة إرادة المقدّمة، فلم نتعقّله؛ لأنّه لا ريب في أنّ إرادة المقدّمة علىٰ فرض تسليم ما ذكره تابعة لإرادة ذي المقدّمة في الإطلاق والتقييد، والإرادة المتعلّقة بذيها مقيّدة لا مطلقة، فالإرادة الناشئة منها المتعلّقة بالمقدّمة لابدّ وأن تكون كذلك، وإلّا يلزم أو سعيّة دائرة المعلول من دائرة علّته، وهو مستحيل.

المبحث الثاني

في الواجب المعلَّق والمنجَّز

قال صاحب الفصول ما ملخّصه: انّ الواجب ينقسم باعتبارٍ إلىٰ منجّز ومعلَّق؛ لأنّ الواجب إن كان معلّقاً علىٰ أمر غير مقدور للمكلّف فهو الثاني، مثل صلاة الظهر بالنسبة إلىٰ الدُّلوك، وإلّا فهو المنجّز، كتحصيل المعرفة.

والفرق بين الواجب المعلَّق والمشروط: هو أنّ القيد شرط للوجوب في الثاني، فلا وجوب قبل حصوله، وشرط للواجب في الأوّل، فالوجوب فيه فعليّ، والواجب استقبالي[1]. انتهىٰ.

وأُورد علىٰ الواجب المعلّق بوجوه:

أحدها: أنّه يستلزم تخلّف المراد عن الإرادة في الإرادة الفاعليّة والتشريعيّة[2].

وذكر بعض المحقّقين في توضيحه ما حاصله: أنّ الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد، فإنّ الشخص إذا اشتاق إلىٰ شيء يشتدّ اشتياقه شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ حدّاً يصير

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٧٩ ـ ٨٠.

٢ ـ نسبهُ الميرزا أبو الحسن المشكيني في حاشيته علی الكفاية إلى المحقّق النّهاوندي ١: ١٦١.

منشأً وعلّةً لتحريك العضلات في الإرادة الفاعليّة، أو إلىٰ البعث في التشريعيّة، فإذا بلغ الشوق إلىٰ هذا الحدّ ومع ذلك لم تتحرّك العضلات، لزم تخلّف المعلول والمراد ـ وهو تحريك العضلات أو البعث ـ عن علّته التامّة أو الإرادة التي هي الشوق المؤكّد، وهو مستحيل، فالواجب المعلّق الذي هو مستلزم لذلك مستحيل.

فإن قلت: يمكن أن تكون الإرادة مشروطة بدخول الوقت في تأثيرها.

قلت: إن أُريد أنّ دخول الوقت شرط لتكميل الشوق إلىٰ أن يبلغ الحدّ المذكور، وقبل حصول القيد لم يبلغ إلىٰ ذلك الحدّ الذي هو الإرادة، فلا شوق مؤكّد قبل حصول القيد، فهو صحيح، لكنّه خارج عن الفرض.

وإن أُريد أنّ دخول الوقت شرط لتأثيره مع بلوغه إلىٰ ذلك الحدّ، ومع ذلك لا تأثير له قبل دخول الوقت، فهو محال؛ لاستلزامه تخلّف المعلول عن علّته التامّة.

فإن قلت: يمكن أن تتوقّف الإرادة علىٰ مقدّمات مقدورة للمكلّف، وعليه فلايمكن البعث نحو فعل في وقته مع عدم حصول مقدّماته الوجوديّة؛ ضرورة عدم إمكان الانبعاث نحو ذي المقدّمة إلّا بعد وجود مقدّماته، والفرض أنّه لا ينبعث نحو مقدّماته إلّا عن البعث إلىٰ ذيها.

قلت: حيث إنّ تحصيل المقدّمات ممكن، فالبعث والانبعاث إلىٰ ذيها متّصفان بصفة الإمكان، بخلاف البعث إلىٰ شيء قبل حضور وقته، فإنّ الفعل المتقيّد بالزمان المتأخّر في الزمان المتقدّم محال من حيث لزوم الخلف والانقلاب، فهو ممتنع وقوعاً، بخلاف فعلٍ له مقدّمات غير حاصلة، فإنّ البعث نحوه ممكن الوقوع.

لا يقال: كيف حال المركّب من أُمور تدريجيّة الوجود، كالصلاة والإمساك في مجموع النهار، فإنّ الانبعاث نحو الجزء المتأخّر في زمان الانبعاث في زمان الجزء المتقدّم غير معقول ومع ذلك فالكلّ مبعوث إليه ببعث واحد في أوّل الوقت؟

لأنّا نقول: ليس في الفرض إرادة واحدة بل اشتياقات يكمل كلّ واحد منها

بالحركة الجوهريّة تدريجاً فتصير إرادات متدرّجة الوجود متعلّقة بكلّ واحد من الأجزاء عند بلوغ أوانها[1]. انتهىٰ.

وفيه مواقع للنظر :

أمّا أوّلاً : فانّ ما ذكرهﷺ من أنّ الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد فهو غير صحيح، فإنّ الاشتياق انفعال والإرادة فعل من أفعال النفس ولها مقام الباعثية، فعلىٰ ما ذكره يلزم أن يكون الفعل انفعالاً.

وثانياً : ما ذكره من أنّ الاشتياق إلىٰ ذي المقدّمة سبب للاشتياق إلىٰ المقدّمة أيضاً غير صحيح؛ لعدم تعلُّق الشوق بالمقدّمات أبداً؛ لأجل عدم وجود ما يشتاق بسببه إليها، بخلاف ذي المقدّمة.

وما ذكره ناشٍ عن توهّم أنّ الإرادة في جميع مواردها مسبوقة بالشوق مع أنّ الإنسان كثيراً مّا يريد فعلاً بدون الاشتياق إليه، بل مع الكراهة أو الإلجاء والاضطرار، مثل شرب الدواء المرّ لدفع المرض.

وثالثاً : ما ذكره من أنّ الاشتياق يكمل شيئاً فشيئاً بالحركة الجوهريّة حتّى يبلغ حدّ النصاب ـ أي الإرادة ـ أيضاً غير مستقيم، فإنّ الإرادة المحرّكة للعضلات غير الإرادة الناشئة عن الاشتياق، فإنّ الأُولىٰ لا تنفكّ عن المراد؛ أي تحريك العضلات، وهو ليس مشتاقاً إليه، وأمّا الثانية فليست متعلّقة بتحريك العضلات، وهي علّة لوجود الأُولىٰ، فبمجرد الاشتياق إلىٰ ذي المقدّمة وإرادته لا تتحرك العضلات نحو الفعل، فما ذكره من تدرُّج الاشتياق حتىٰ يبلغ حدّاً يُحرِّك العضلات خلطٌ بين الإرادتين: احداهما المحرّكة للعضلات، وهي مبدأ للتحريك، وثانيتهما المتعلّقة بذي المقدّمة.

وأمّا ما قرع سمعك : من أنّ الإرادة علّة تامّة أوجزء أخير لها لتحريك

١ ـ نهاية الدّراية ١ : ١٨٤ ـ ١٨٧.

العضلات، وأنّه يستحيل انفكاك المعلول عن علّته التامّة، فلم يقم عـليه دليـل ولا برهان، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال في تقريبه هو أنّ القوى النفسانيّة حيث إنّها مراتب للنفس، فلا تعصي النفس، بل تطيعها؛ لعدم معقوليّة تعصّي الشيء عن نفسه، فلا يمكن تخلّف المراد عن الإرادة.

لكن فيه: أنّه إذا كان الإنسان مفلوجاً لا يمكنه أن يتحرّك نحو الفعل، والنفس غافلة عن ذلك، فتريد تحريكه، لكن لا يمكنه التحرّك لعلّته، وهو تخلّف المراد عـن الإرادة بالوجدان.

وأيضاً لو فرض أربعة: أحدهم: يشتاق إلىٰ الحجّ، لكنّه يعلم بعدم قدرته عليه؛ لعلمه بعدم وجود ما يتوقّف عليه، فهو لا يريده مع اشتياقه إليه.

وثانيهم: يشتاق إليه ويريده لعلمه بحصول ما يتوقّف عليه.

وثالثهم: لا اشتياق له إليه طبعاً، لكن يريده خوفاً من العذاب المتوعّد عليه في تركه.

ورابعهم: لا اشتياق له إليه أبداً، ولا إرادة أيضاً.

ففرقٌ بين هذه الأربعة، فإنّ الثاني يريد الحجّ بعد حصول ما يتوقّف عليه، ولم يتحقّق بعدُ، فيلزم تخلّف المراد عن الإرادة.

وعلىٰ فرض الإغماض عن جميع ذلك، وتسليم اسـتحالة تخـلّف المـراد عـن الإرادة في الإرادة التكوينيّة، لكن قياس الإرادة التشريعيّة عليها في غير محلّه.

فقوله: إنّ الداعي إلىٰ البعث هو الانبعاث، وهو موصوف بصفة عدم الإمكان.

فيه: أنّ غاية ما ذكر هو لزوم لَغويّة البعث فيما نحن فيه، وهو مسلّم، لكـن الداعي إلىٰ البعث هو الانبعاث في وقته وزمـانه، فـالبعث المـطلق يـلزمه وجـوب الانبعاث المطلق، والبعث إلىٰ الفعل في زمان متأخّر عنه يـلزمه وجـوب الانـبعاث أيضاً كذلك.

وأمّا القول بأنّ البعث إنّما هو لايجاد الداعي للمكلّف علىٰ الاتيان بـالمكلّف به ففيه :

أمّـــا أوّلاً : فـلأنّ البـعث ليس لإيجـاد الداعـي، بـل هـو لتمـهيد مـوضوع العقاب والثواب.

وثانياً : لو سلّمنا ذلك، لكن إيجاد الداعي تبع للبعث، فإن كان البعث مطلقاً وفي زمان الحال فهو لإيجاد الداعي كذلك، وإن كان البعث إلىٰ الفعل في زمان متأخّر فهو لإيجاد الداعي كذلك.

ثانيها :

قال المحقّق النائيني ﷺ **في المقام ما حاصله**: إنّه لا إشكال في الواجب المعلّق من حيث تعلّق الإرادة بالأمر المتأخّر لإمكانه بالوجدان، بل الإشكال فيه من جهة اُخرىٰ، وهي أنّ الخطابات الشرعيّة: إمّا صادرة من الشارع بنحو القضايا الحقيقيّة، أو بنحو القضايا الخارجيّة، فعلىٰ الأوّل فاستحالة الواجب المعلّق واضحة؛ لأنّه لابدّ أن ترجع جميع القيود إلىٰ المادّة والموضوع فإذا فُرض تعلّق الأمر بالصلاة مـعلّقاً عـلىٰ الدلوك فلابدّ أن يُفرض الموضوع موجوداً ثمّ يبعث إليه، وحينئذٍ فالقيد إمّا حاصل ومتحقّق، والمفروض أنّ الأمر متوجّه إلىٰ الموضوع بجـميع قـيوده، فـيلزم تحـصيل الحاصل، وهوالقيد، وهو محال، وإمّا غير حاصل وغير متحقّق، بل سيحصل بعد ذلك، فيلزم الأمر بغير المقدور؛ لأنّ تحصيل القيد ـ وهو الدلوك ـ غير مقدور للعبد، وهو ـ أيضاً ـ محال. وكذلك لو كانت الخطابات الشرعيّة بنحو القضايا الخارجيّة.[١] انتهىٰ.

وفيه ما لا يخفىٰ :

أمّا أوّلاً : فلأنّك قد عرفت أنّ القيود بحسب اللُّبّ مختلفة : فبعضها قيد للمادّة، وبعضها راجع إلىٰ الهيئة، وليست باختيارنا حتّىٰ نرجعها جميعها إلىٰ المادّة، وكلّ من

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ١٨٦ ـ ١٨٨.

الواجب المطلق والمشروط معلّقاً أو منجّزاً، لا ينقلب عمّا هو عليه من الإطلاق والاشتراط بحصول الشرط وتحقّقه وعدمه، ولا يصير المشروط مطلقاً بحصول الشرط، ولا المعلّق منجّزاً بحصول القيد المعلّق عليه.

وأمّا ثانياً فقوله‌ﷺ: يلزم تحصيل الحاصل، فيه: أنّه لو فرض تعلّق الأمر بالصلاة مع الطهارة، معناه أنّ الصلاة مع الطهارة مطلوبة، فإذا فرض أنّه مُتطهّر لايجب عليه التطهّر حتّىٰ يُقال إنّه تحصيل للحاصل.

وثالثاً قوله : يلزم الأمر بغير المقدور، فيه : أنّه ناشٍ عن توهّم أنّ الأمر بالمقيّد أمر بالقيد أيضاً، وليس كذلك؛ لأنّ الأمر متعلّق بالمقيّد بعد حصول القيد لا بالقيد.

فتلخص : أنّ الواجب المُعلّق ممكن الوقوع، لكن بعد ما عرفت إثبات الواجب المشروط وجواز الشرط المُتأخّر وعدم ورود الإشكالات عليه، وبعدما عرفت أنّ وجوب المقدّمات إنّما هو بملاك التوقّف وحكم العقل، لا من باب المُلازمة، لا يترتّب على الواجب المعلّق ثمرة وفائدة؛ فإنّ الداعي إلى الالتزام بالواجب المعلّق إنّما هو لأجل أنّهم لما رأوا وجوب بعض المقدّمات في الشريعة قبل وجوب ذيها، كغسل الاستحاضة للصوم قبل الفجر في شهر رمضان، وأشكل الأمر عليهم؛ بأنّه كيف يُمكن وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها؟ التزموا بالواجب المعلّق لدفع الإشكال.

لكن لمّا عرفت أنّ وجوب المقدّمة المذكورة ونحوها بملاك التوقّف ـ أي توقف ما سيجب بعد حصول القيد ـ فلا حاجة إلى الالتزام بالواجب المعلّق.

خاتمة :

إذا دار الأمر بين تقييد الهيئة أو المادة، وشُك في ذلك بعد الفراغ عن إثبات إمكان إرجاعه إلى كل واحد منهما، فهل هناك دليل شرعي يُعين أحدهما أو لا؟

نُسب إلى الشيخ‌ﷺ أنّه يتعيّن إرجاع القيود إلىٰ المادة لوجهين:

أحدهما : أنّ إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدليّ، فـإنّ إطـلاق وجـوب الإكرام شامل لجميع التقادير التي يُمكن أن تكون تقديراً له في حال واحد، وإطلاق المادّة بدلي غير شامل لفردين في حال واحد، فلو دار الأمر بين تقييد أحدهما، فتقييد الثاني أولى[1].

أقول : لابدَّ من ملاحظة كلمات القوم في باب المطلق والمقيّد أوّلاً، ثمَّ التعرّض لصحّة ما نُسب إلى الشيخ‏ﷺ وعدمها :

أمّا الأوّل : فإنّهم قالوا في الباب المذكور: إنَّ الإطلاق عـلىٰ نحـوين: شمـولي كإطلاق العالم في أكرم العالم، وبدلي مثل أكرم عالماً، وذكروا أنّه لا فرق بين الإطلاق الشمولي والعام الشمولي نحو «كل عالم» في أنَّ مفاد كلّ واحـد مـنهما هـو السـعة والشمول لكل فردٍ من أفراده، إلّا أنَّ دلالة الأوّل إنّما هي بمعونة مقدّمات الحـكمة، والثاني بالوضع[2].

أقول : لاريب في أنَّ لفظ «العالم» أو «البيع» في «أكرم العـالم» و ﴿أحـلَّ اللهُ البيعَ﴾[3] إنّما هو موضوع للطبيعة لا بشرط كالإنسان، وهي متّحدة مع الأفـراد في الوجود الخارجي، وأنَّ كل واحدٍ من الأفراد تمام الطـبيعة، وحـينئذٍ فـالموضوع في «أكرم العالم» و ﴿أحلَّ اللهُ البيعَ﴾ ليس إلّا الطبيعة لا بشرط، وخصوصيات الأفراد خارجة عن مدلول اللفظ، فلا يدل لفظ «البيع» أو «العالم» إلّا على الطبيعة لا بشرط فقط، وهي تمام الموضوع للحكم؛ بحيث كلّما تحقّقت بتحقّق فردٍ من الأفراد يثبت له الحكم، بخلاف قولنا: «أكرم كلّ عالم»، فإنّه يدل بـالدلالة اللـفظية الوضـعيّة عـلى الاستغراق؛ ففرق واضح بين الإطلاق الشمولي والعموم الشمولي.

---

١ ـ مطارح الأنظار : ٤٩ .

٢ ـ فوائد الأُصول ١ : ٥١١ .

٣ ـ البقرة : ٢٧٥ .

نعم: لو قال: «أكرم العالم» فهو ـ من حيث إنّه فعل اختياري صادر عن عاقل مُختار ـ ظاهر في العموم، لكنّه ظهور الفعل من حيث إنّه فعل، لا من حيث إنّه لفظ، بخلاف قولنا: «كل عالم» فإنّه يدل بالدلالة اللّفظية على الاستغراق والشمول.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك، لكن لايمكن أن يكون الإطلاق في الهيئة شمولياً وفي المادة بدلياً؛ لاستحالته.

توضيح ذلك: أنّه لاريب في عدم إمكان تعلّق إرادتين بطبيعة واحدة مع قطع النظر عن الخصوصيات، وحينئذٍ فالمادة لا تدل إلّا على مُجرَّد الطبيعة، وأما دلالتها على الإطلاق البدلي فليست دلالة لفظية، بل لأجل أنّه فعل اختياري صادر عن مُتكلّم عاقلٍ مُختارٍ، ظاهر في الإطلاق البدلي؛ لأنّه لو أراد فرداً خاصّاً من البيع في ﴿أحلَّ اللهُ البيع﴾ مثلاً، لزم عليه البيان؛ لاحتياجه إلىٰ مؤنةٍ زائدةٍ، فمع فرض كون المُتكلّم في مقام البيان وعدم نصبه قرينة على الخلاف اقتضىٰ ذلك الحملَ على العموم البدلي.

وما ذكروه: من أنَّ إحدىٰ مقدّمات الحكمة عدم وجود القدر المُتيقن في البين، غير صحيح، بل مقدّمات الحكمة ليست إلّا ما ذكر من كون المُتكلّم في مقام البيان، وعدم نصب القرينة على الخلاف وجعل الموضوع نفس الطبيعة.

وبالجملة: المادة لا تدلّ بالدلالة اللّفظية إلّا على مُجرَّد الطبيعة لا بشرط، فلو كانت الهيئة موضوعة للإطلاق الشمولي، فمعناها ومفادها الأبعاث المُتعددة بنحو الشمول، وهي مسبوقة بإرادات مُتعددة متعلّقة بالطبيعة المجرَّدة؛ وهو محال، لما عرفت من عدم إمكان تعلّق إرادات مُتعددة بطبيعة واحدةٍ وشيءٍ واحد.

ثمّ لو سلمنا أنَّ إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي، لكن لا ترجيح لأحدهما على الآخر في التقييد في صورة دوران الأمر بين تقييد أحدهما، فإنَّ لكل واحدٍ من الإطلاق الشمولي مثل «العالم» والإطلاق البدلي مثل «عالماً» دلالة لفظية،

وهي دلالتها على الطبيعة المُجردة، ودلالة خارجية، وهي دلالة مقدّمات الحكمة على الإطلاق الشمولي في الأول والبدلي في الثاني، ولا دليل على أنَّ تـقييد الشـاني أولى عند الدوران.

ويظهر من المحقّق النائيني قدس سره اختيار ما ذكره الشيخ قدس سره من لزوم إرجاع القيود إلى المادة لكن لوجهين آخرين:

أحدهما : أنَّ تقديم الإطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن الإطلاق الشمولي في بعض مدلوله، وهي حرمة إكرام الفاسق في قوله «لا تكرم فاسقاً»، بخـلاف تـقديم الإطلاق الشمولي، فإنَّه لا يقتضي رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلي أصلاً، مـثل «أكرم عالماً»؛ لأنَّ المفروض أنَّه الواحد على البدل؛ وهو محفوظ لا محالة، غاية الأمر أنّ دائرته كانت وسيعة، فتضيّقت بالتقييد.

وثانيهما : أنّ الإطلاق البدلي يحتاج ـ زائداً علىٰ كون المولىٰ في مقام البـيان وعدم نصب قرينة علىٰ الخلاف ـ إلىٰ إحراز تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض حتّىٰ يحكم العقل بالتخيير بينها، بخلاف الإطلاق الشموليّ، فإنّه لا يحتاج إلىٰ ذلك، بل يكفي تعلّق النهي بالطبيعة الغير المقيّدة، فيسري الحكم إلىٰ الأفراد قهراً، فمع وجود الإطلاق لايُحرز العقل تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض، فالإطلاق الشموليّ حـاكـم عـلىٰ الإطلاق البدليّ من حيث دليليّته وحجّيّته.

وبالجملة : يتوقّف حجّيّة الإطلاق البدليّ علىٰ عدم المانع في بعض الأطراف عن التخيير العقلي، والإطلاق الشموليّ صالح للمانعيّة[1]. انتهىٰ.

أقول : ما ذكره من المثال للإطلاق الشموليّ بقوله: «لا تكـرم فـاسقاً» غـير صحيح؛ لأنّه عامّ من جهة وقوع النكرة في سياق النفي، وهو يفيد العموم، ولايصلح مثالاً للمطلق، ولو أغمضنا النظر عن ذلك ؛ لكونه مناقشةً في المـثال، يرد عليه: أنّ

١ ـ أجود التقريرات : ١٦١ ـ ١٦٢ .

التضييق المذكور في كلامه ـ في صورة تقييد الإطلاق البدليّ ـ عبارة عن التقييد الاصطلاحي الذي ذكروه، وليس المراد من التقييد إلّا ذلك التضييق، فإنّه بدون التصرّف فيه غير ممكن، بل غير معقول.

وأمّا ما أفاده: من احتياج الإطلاق البدلي إلىٰ بيان زائد، ففيه: أنّه قد عرفت أنّه لا فرق بين الإطلاق الشمولي والبدلي في أنّ لكلّ واحدٍ منهما دلالة في نفسه، ودلالة من الخارج: أمّا الأولىٰ فهي دلالة كلّ واحد منهما علىٰ الطبيعة، والثانية دلالة مقدّمات الحكمة علىٰ أنّ الإطلاق شموليّ أو بدليّ، فيحتاج كلّ واحد منهما إلىٰ مقدّمات الحكمة، وإلّا فمجرّد تعلّق حكم الحلّيّة بالبيع ـ مثلاً ـ لا يُفيد ذلك.

فتلخّص: أنّ ما ذكره الشيخ: من أنّ الإطلاق في الهيئة شموليّ؛ لأنّ مفادها الوجوب في جميع التقادير، وفي المادّة بدلي؛ لعدم الاحتياج إلىٰ أزيد من فرد واحد منها، فلابدّ من تقييد المادّة في صورة الدوران[1]؛ ولعلّه للأظهريّة، أو لما ذكره النائيني في باب التعارض من احتياج الإطلاق البدلي إلىٰ مؤنة زائدة[2].

مدفوع: أمّا أوّلاً فلما عرفت من أنّ تقسيم الإطلاق إلىٰ البدلي والشمولي غير صحيح؛ لاحتياج جميع المطلقات إلىٰ مقدّمات الحكمة من غير فرق بينها، ودلالتها ـ أيضاً ـ من باب ظهور الفعل، لا ظهور اللفظ، فإنّ الشموليّة والبدليّة ليستا مفادين للإطلاق، بل مستفادان من القرائن الخارجيّة.

ثمّ علىٰ فرض تسليم أنّ الإطلاق علىٰ قسمين شموليّ وبدليّ، لكن ما نسب إليه من أنّ الإطلاق في الهيئة شموليّ وفي المادّة بدليّ ـ أيضاً ـ ممنوع عقلاً؛ لأنّه لو فرض أنّ المولىٰ قال: «أكرم زيداً»، ثمّ قيّده منفصلاً، وفرض الشكّ في أنّه قيد للهيئة حتّىٰ لايجب تحصيله، أو للمادّة فيجب تحصيله، لم يمكن إرجاعه إلىٰ المادّة لأجل أنّ

---

١ ـ تقدّم تخريجهُ.

٢ ـ أنظر فوائد الأصول ٤ : ٧٢٩، ٧٣٠.

الإطلاق في الهيئة شموليّ وفي المادّة بدليّ؛ فإنّ معنىٰ شموليته أنّه علىٰ كلّ تقدير يفرض فيه وجوب، وأنّ لكلّ واحد من الوجوبات إرادة، ولا يعقل تعلّق وجوبات وإرادات متعدّدة بإكرام واحد علىٰ البدل، فالقول بأنّ الإطلاق في الهيئة شموليّ وفي المادّة بدليّ غير معقول.

وإن أراد من الإطلاق الشموليّ في الهيئة أنّ الوجوب واحد لكن لا قيد له، فهو صحيح معقول، لكن المادّة ـ أيضاً ـ كذلك، ولا مرجّح لتقديم الإطلاق في الهيئة.

الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ **لتقديم تقييد المادّة:** أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّة، ويرتفع به مورده وموضوعه، بخلاف العكس، وإذا دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لايوجب بطلان الآخر أولىٰ:

أمّا الصغرىٰ : فلأجل أنّه لايبقىٰ مع تقييد الهيئة محلّ حاجة وبيان لإطلاق المادّة؛ لأنّها لا محالة لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادّة، فإنّ محلّ الحاجة إلىٰ إطلاق الهيئة علىٰ حاله، فيمكن الحكم بالوجوب علىٰ تقدير وجود القيد وعدمه.

وأمّا الكبرىٰ: فلأنّ التقييد وإن لم يستلزم المجازيّة إلّا أنّه خلاف الأصل، ولافرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل[1]. انتهىٰ.

أقول : ما ذكره من أنّ تقييد الهيئة يُوجب إبطال محلّ الإطلاق في المادّة دون العكس، فهو غير متصوّر؛ لعدم ارتباط تقييد الهيئة بالمادّة، فإنّه إذا قيل: «إذ جاءك زيد فأكرمه»، وفُرض أنّ المجيء قيد للهيئة ـ أي وجوب الإكرام ـ فلا يستلزم ذلك التقييد الاصطلاحي للمادّة.

---

١ ـ مطارح الأنظار : ٤٩ سطر ٢٦ .

وإن أراد من استلزام تقييد الهيئة لتقييد المادّة هو التضييق الذاتي للمادّة لبّاً، لا التقييد الاصطلاحي، فعكسه ـ أيضاً ـ كذلك، فإنّ تقييد كلّ منهما مستلزم لتقييد الآخر بهذا المعنى، وهو ليس بتقييد اصطلاحي.

المبحث الثالث

في الواجب النفسي والغيري

قد يقسّم الواجب إلىٰ النفسي والغيري، وعرّف النفسي: بما أُمر به لأجل نفسه، والغيري: بما أُمر به لأجل غيره[1].

وأورد عليه : بأنّه يلزم من ذلك أن تكون جميع الواجبات غيرية؛ لأنّ الأمر بكلّ طبيعة إنّما هو لأجل غاية وفائدة تترتّب عليه هي المقصودة بالذات، ولولاها لما كان داعٍ إلىٰ الأمر بها، فالصلاة محبوبة للمولىٰ ومأمور بها لأجل المصلحة الكامنة فيها، وإلّا لما أمر بها، فيكون وجوبها للغير[2].

وأجاب عنه في «الكفاية»: بأنّه وإن كان كذلك، لكنّ ذو الأثر لمّا كان مُعنوناً بعنوان حسن ـ يستقلّ العقل بمدح فاعله، بل ويذم تاركه ـ صار متعلّقاً للأمر والإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيريّ لتمحضّ وجوبه في أنّه مقدّمة لواجب نفسيّ[3].

أقول : لابدّ من ملاحظة الإرادة الفاعليّة والإرادة الآمريّة والوجوب النفسي والغيري، فنقول : لاريب في أنّ أحداً لو أراد إيجاد شيء فلابدّ وأن يكون هو إمّا

---

١ ـ هداية المسترشدين : ١٩٣ سطر ٧، مطارح الأنظار : ٦٦ سطر ٢٠.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار : ٦٦ سطر ٢١.

٣ ـ كفاية الأُصول : ١٣٦ .

محبوباً بالذات له، أو يرجع إلىٰ ما هو المحبوب بالذات، وكذلك الإرادة الآمريّة لابدّ أن يكون أمره لغاية هي المحبوبة بالذات أو يرجع إلىٰ ما هو المحبوب بالذات، علىٰ أي تقدير لا دخل للوجوب النفسي والغيري في الإرادة مطلقاً؛ لما عرفت من أنّ الوجوب عبارة عن البعث أو المنتزع عنه لا الإرادة، وحينئذٍ نقول: كلّ بعث ليس فوقه بعث فهو بعث نفسي وإيجاب نفسي وإن تعدّدت الأغراض المختلفة منه، وكلّ بعث فوقه بعث آخر فهو بعث وإيجاب غيري، فلو فرض أنّ للبنّاء عملة متعدّدين، فبعث أحدهم لتحصيل التراب، والثاني لجعله طيناً، والثالث لإعطاء الطين له، فالبعث والإيجاب بالنسبة لكل واحد منهم نفسي؛ لأنّ لكلّ واحد منهم بعثاً ليس فوقه بعث.

ولو فُرض أنّ له عاملاً واحداً، فبعثه أوّلاً نحو تحصيل التراب، وثانياً نحو جعْلِهِ طيناً، وثالثاً نحو إعطاء الطين له، فالأمر بتحصيل التراب وجعله طيناً غيريّ؛ لأنّ فوق كلّ منهما أمر وأمّا أمره بإعطاء الطين بيده فهو أمر نفسي؛ لأنّه أمر ليس فوقه أمر آخر، فمناط الفرق بين الواجب النفسي والغيري هو ذلك، ولا يرد عليه الإشكال المتقدّم.

ومن هنا يظهر فساد ما أفاده الميرزا النائيني‌ﷺ من أنّ الإرادة المترشّحة من إرادة أُخرىٰ هي الوجوب الغيري، والإرادة المُترشَّح منها هي الوجوب النفسي[1].

وكذا ما يظهر من غيره: من أنّ البعث اللازم لبعث آخر هو الوجوب الغيري، والبعث الملزوم هو الوجوب النفسي[2].

وما ذكرنا من مناط الفرق لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال فيما لو شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري، فهل هنا قاعدة تقتضي تعيين أحدهما أو لا ؟

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٢٢٠ .

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٣٧٢ .

فذهب في «الكفاية» إلىٰ أنّه لو كان المولىٰ في مقام البيان، وأطلق الأمر، فمقتضىٰ الإطلاق هو كونه نفسيّاً؛ لأنّ الغيريّة تحتاج إلى بيان ومؤنة زائدة علىٰ الإطلاق، فمع عدم ذكر القيد والحكم بالإطلاق يحكم بأنّه واجب نفسي[1]. انتهىٰ محصّله.

أقول : ما ذكره مستلزم لاتّحاد القسم والمقسم؛ فإنّ الوجوب علىٰ قسمين: نفسي وغيري، وبناء علىٰ ما ذكره من أنّ المحتاج إلىٰ القيد هو الغيري لا النفسي، فالنفسي الذي هو قسم من الوجوب عين الوجوب الذي هو المقسم، وهو مستحيل، فلابدّ أن يكون للنفسي ـ أيضاً ـ قيدٌ به يمتاز عن المقسم كالغيري، سواء كان القيد وجوديّاً؛ بأن يقال: النفسي ما أُمر به لأجل نفسه، والغيري ما أمر به لأجل غيره أم كان في النفسي عدميّاً، وفي الغيري وجوديّاً؛ بأن يقال: الغيري ما أُمر به لأجل غيره، والنفسي ما أُمر به لا لأجل غيره، أو بالعكس، بأن يقال: النفسي ما أُمر به لأجل نفسه، والغيري ما أُمر به لا لأجل نفسه، وعلىٰ أيّ تقدير لابدّ لكلّ واحد منها من قيد به صار قسماً للمقسم، وعليه فما ذكره من الحكم بالنفسيّة لأجل الإطلاق غير تامّ بل إرادة النفسي ـ أيضاً ـ تحتاج إلىٰ قيد ومؤنة زائدة.

وأمّا القول : بأنّ الوجوب موضوع للجامع بينهما، فقد عرفت أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ لا عامّ، وكيف يمكن وضع الهيئة للجامع بين الوجوب الذي يترتّب علىٰ تركه العقاب وبين الوجوب الذي ليس كذلك؟! وحينئذٍ فالبعث واحد والغايات مختلفة، وبهذا الاعتبار يمكن أن يقال بعدم صحّة تقسيمه إلى القسمين هنا.

وأمّا توهّم انصراف الوجوب إلىٰ النفسي، فلا يخفىٰ ما فيه؛ لأنّ منشأ الانصراف المعتبر هو كثرة الاستعمال، وهي غير معلومة، فالأولىٰ في المقام أن يقال ـ كما عرفت سابقاً ـ إنّ أمر المولىٰ حجّة منه علىٰ العبد تحتاج إلىٰ الجواب، فلو أمره

---

١ ـ كفاية الأصول : ١٣٦.

بإحضار الماء، وفرض أنّه تطهّر بماء آخر، فشكّ في أنّ هذا البعث نفسي حتّىٰ يجب عليه إحضاره، أو غيري للتطهير، فلايجب لحصول الغرض منه بتطهّره بماء آخر، وتَرَكه معتذراً باحتمال أنّه غيري، لم يُقبل عذره عند العقلاء، بل يقبّحونه، وصحّ للمولىٰ الاحتجاج عليه به وعقابه، فلابدّ أن يتعامل معه معاملة الوجوب النفسي في صورة الشكّ، لكن لا يثبت به الوجوب النفسي بخصوصيّته.

وذكر بعض الأعاظم (وهو المحقّق النائيني‌تِّئُ ومال إليه المحقّق العراقي‌تِّئُ) في المقام ما حاصله: حيث إنّ وجوب المقدّمة مترشح من وجوب ذي المقدّمة، فوجوب المقدّمة مشروط بوجوب ذيها، ووجود ذيها مشروط ومتقيّد بوجوب المقدّمة، فوجوب الوضوء مشروط بوجوب الصلاة، ووجود الصلاة متقيّد بوجود الوضوء، فإذا شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري فالشكّ ناشٍ عن جهة شرطيّة الوجوب وتقييد الوجود المذكورين، وإذا فرض كون دليل كلٍّ من المقدّمة وذي المقدّمة مطلقاً، وأُخذ بالإطلاق، يُرفع به كلا التقييدين في كلّ واحد منهما، ويحكم بأنّه نفسي لا غيري، بل لو فرض كون أحد الدليلين مطلقاً فقط يتمسّك بإطلاقه لنفي كلا التقييدين: أحدهما بالمطابقة، والآخر بالالتزام؛ بناء علىٰ أنّ مثبتات الأُصول اللفظيّة حجّة.[1] انتهىٰ محصّله.

وفيه أوّلاً: أنّه ليس كلُّ ما شُكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري هو من قبيل الشرط والمشروط، بل إنّما هو في بعض أقسام المفروض، وبعضها الآخر ليس كذلك، فإنّه لو أمر المولىٰ بالسير إلىٰ الحجّ، وشكّ المكلّف في أنّه واجب نفسي أو غيري مقدّمة للحجّ، فعلىٰ فرض غيريّته ليس وجود الحجّ متقيّداً بوجوده، وكذلك لو أمر المولىٰ بنصب السُّلَّم، وشكّ في أنّه واجب نفسي أو غيري مقدّمة للكون علىٰ السطح فوجود الكون علىٰ السطح، ليس مقيّداً بوجود نصب السُّلَّم، نعم: باب

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٢٢٠ ـ ٢٢٢، بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) ١: ٣٧٢.

الوضوء والصلاة كذلك، فليس كلّ ما كان وجوبه مشروطاً بشيء يقيّد وجوده بوجود الشرط.

وثانياً: لو فرض أنّ وجوب المقدّمة ترشّحي، لكن لا يعقل اشتراط وجود ذي المقدّمة بوجود المقدّمة.

بيان ذلك: أنّ معنىٰ الترشّح: هو أنّ وجوب المقدّمة معلول لوجوب ذي المقدّمة، فالمعلول إمّا حال عدمه متقيّد بالعلّة، فهو غير معقول؛ لعدم قابليّة المعدوم للاشتراط والتقييد، أو حال وجوده متقيّد بها، فهو ـ أيضاً ـ كذلك، فإنّ لمعلول كلّ علّة وإن كان تقييد وضيق ذاتيّ بالعلّة الخاصّة كالحرارة المعلولة للنار، لكن لا يمكن تقييد وجوده بوجود علّته.

وتوهّم: أنّ مرادهﷺ هو ذلك الضيق الذاتي، مدفوع: بأنّه خلاف ما صرّح هوﷺ به؛ لأنّه صرّح: بأنّه يُرفع التقييد بالأخذ بالإطلاق، والتقييد الذاتي لايقبل الرفع.

وبالجملة: من المعلوم أنّ النار ـ مثلاً ـ علّة للحرارة الحاصلة منها، لكن لايمكن تقييد الحرارة بوجود النار، فإنّ المعلول هو طبيعة الحرارة، لا الحرارة المتقيّدة بوجود النار، فوجوب الوضوء معلول لوجوب الصلاة بناءً علىٰ الترشّح، وليس مشروطاً به، وإلّا يصير وجوب الوضوء من قبيل الواجب المشروط؛ لأنّ معنى المشروط هو تعلّق إرادة مستقلّة به متقيّدة بالشرط.

وثالثاً: ما ذكره من ترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدّمة يُنافي ما ذكره سابقاً: من أنّ الأمرَ المتعلّق بشيء مقيّداً بشيء آخر ـ كالصلاة في المسجد ـ أمرٌ بالقيد، وفرّع عليه: بأنّه لابدّ من أن يكون القيد مقدوراً للمكلّف، ومعه فلا معنىٰ للترشّح، وبينهما تنافٍ ظاهر.

فتلخّص: أنّ المولىٰ وإن كان في مقام البيان فلايصحّ الأخذ بالإطلاق والحكم

بأنّه نفسي.

ورابعاً: ما ذكره ـ من أنّ مُثبتات الأُصول اللفظيّة حجّة ـ لم يقم عليه دليل ولا برهان؛ لأنّ مع الإطلاق لا يعلم إلّا أنّ الموضوع لذاك الحكم هو ذلك ليس إلّا، وإلّا لبيّنه، وأمّا إثبات لوازمه العقليّة أو العاديّة فلم يثبت بناء العقلاء عليه؛ إذ المسلَّم هو صحّة احتجاج المولىٰ علىٰ عبده بالإطلاق، وأمّا غيره فلا.

مقتضى الأصل العملي:

ثمّ لو فُرض عدمُ كونه في مقام البيان، وعدمُ ما هو المرجع من الأُصول اللفظيّة في المقام، فهل هنا أصل عملي يعيِّن به أحدهما أو لا؟

فنقول: ذكر المحقّق النائيني‌ للشكّ صوراً، وأنّ مقتضىٰ الأُصول مختلف باختلافها:

إحداها: ما لو شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري كالوضوء، وعلم بتعلّق الوجوب النفسي بشيء يحتمل تقييده بالمشكوك ـ أي الوضوء ـ كالصلاة وهو ـ أيضاً ـ علىٰ قسمين:

أحدهما: ما علم فيه تماثل الوجوبين من جهة الإطلاق والاشتراط بشيء، فالشكّ فيه متمحّض في خصوص تقييد ما علم أنّه نفسي بالواجب الآخر، فأصالة البراءة جارية عن التقييد، ويثبت بذلك نتيجة الإطلاق، كما لو علم اشتراط كلّ من وجوبي الطهارة والصلاة بدخول الوقت، أو علم إطلاق كلّ منهما بالنسبة إليه، وشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء.

الثاني: ما علم فيه اشتراط خصوص ما علم أنّه نفسي بالآخر فالشّك فيه من جهة تقييد ما علم أنّه نفسي بالآخر، فالبراءة فيه ـ أيضاً ـ جارية، كما أنّ الشكّ فيه من جهة الشكّ في الوجوب النفسي قبل حصول ما هو شرط للوجوب الآخر ـ أيضاً ـ

مجرىً للبراءة.

وهاتان صورتان.

والصورة الثالثة : ما لايُعلم فيه إلّا وجوب ما يدور أمره بين الوجوب النفسي والغيري؛ لاحتمال وجود واجب آخر في الواقع فعليّ يتوقّف حصوله علىٰ ما علم وجوبه إجمالاً. فالحقّ فيها هو لزوم الإتيان بما عُلم وجوبه؛ للعلم باستحقاق العقاب علىٰ تركه؛ إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمة لواجب فعليّ؛ فإنّ ترك ما يُحتمل وجوبه النفسي المستند إلىٰ ترك ما هو معلوم الوجوب ، ممّا يوجب العقاب، وأمّا تركه من غير ناحيته فالمكلّف في سعة منه، ويشمله أدلّة البراءة[1].

أقول : أمّا الصورة الأُولىٰ ففيها :

أولاً : المفروض أنّه لا إطلاق فيها في مقام البيان حتىٰ يتمسّك به، فبناء علىٰ ما ذكره من جريان البراءة بالنسبة إلىٰ تقييد الصلاة بالوضوء ـ مثلاً ـ لزم صحّة الصلاة بدون الوضوء، وأمّا الوضوء فإنّه وإن علم وجوبه، لكن المفروض أنّه مردّد بين الذي يترتّب علىٰ مخالفته العقاب ـ أي النفسي ـ وبين الذي ليس كذلك ـ أي الغيري ـ في الواقع، ومجرّد العلم بالوجوب المردّد بينهما لايكفي في حكم العقل بموافقته، بل لابدّ فيه من العلم تفصيلاً بأنّه نفسي، ولا معنىٰ للقدر الجامع بين ما يترتّب علىٰ تركه العقاب وبين ما ليس كذلك، وبالجملة يشكّ المكلّف فيه في أنّ الوضوء واجب يترتّب علىٰ تركه العقاب أولا وإن علم بالمردّد بينهما، والعقل لا يحكم فيه بوجوب موافقته ، ويحكم بقبح العقاب عليه؛ لأنّه بلا بيان وبرهان نظير ما علم بأمر مردّد بين الوجوب والاستحباب أو بين المولوي والإرشادي.

وبعبارة أُخرىٰ : الحكم بالاشتغال إنّما هو فيما لو علم بالوجوب المبغوض تركه، لا المردّد بين المبغوض تركه وبين غير المبغوض تركه، كما فيما نحن فيه . نعم : لو

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١ : ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

قيل بأنّ الواجب مطلقاً نفسيّاً أو غيريّاً مبغوض تركه تمّ ما ذكره، لكنه ليس كذلك، فعلىٰ فرض جريان البراءة بالنسبة إلىٰ تقيّد الصلاة بالوضوء في المثال لا مانع من جريانها بالنسبة إلىٰ الوضوء أيضاً.

وثانياً : ما ذكره هنا في الصورة الأُولىٰ مُنافٍ لما ذكره في مسألة الأقلّ والأكثر ردّاً علىٰ صاحب الكفاية في إشكاله علىٰ الشيخ قدس‌سره.

توضيحه : أنّ الشيخ قدس‌سره ذهب في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ـ إلىٰ أنّ العلم الإجمالي فيه بوجوب الأقلّ ـ إمّا نفسيّاً أو غيريّاً في ضمن الأكثر ـ ينحلّ إلىٰ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ والشكّ البدوي في وجوب الأكثر، فيجب الأقلّ علىٰ كلّ تقدير، وتجري البراءة بالنسبة إلىٰ الأكثر[1].

وأورد عليه في **«الكفاية»** : بأنّ الانحلال المذكور مستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال، وذلك لأنّ العلم الإجمالي فيه إنّما هو لتردّد الأقلّ بين الوجوب النفسي والغيري، وإجراء البراءة بالنسبة إلىٰ الأكثر يوجب زوال العلم بوجوب الأقلّ ـ أيضاً ـ لاحتمال الوجوب الغيري فيه، وقد حكم بجريان البراءة بالنسبة إلىٰ الأكثر المستلزم لزوال العلم بوجوب الأقلّ، وليس ذلك انحلالاً[2].

وأورد عليه المحقّق النائيني قدس‌سره : بأنّه إنّما يصحّ ذلك الاشكال في أجزاء المركّب، كما إذا شكّ في القنوت أنّه واجب في الصلاة أو لا؛ لعدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، لكنّه لا يتمّ فيما لو علم بوجوب الوضوء ... إلىٰ آخر ما ذكره في الصورة الأُولىٰ، فصرّح هناك بعدم جريان البراءة في الشكّ في تقيّد الصلاة بالوضوء، فهو منافٍ لما ذكره هنا من جريان البراءة بالنسبة إلىٰ الأقلّ[3].

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٧٤ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤١٣ .

، الأُصول ٤ : ١٥٦.

وأمّا الصورة الثانية فما ذكره فيها لا غبار عليه.

وأمّا الصورة الثالثة ففيها :

أوّلاً : أنّه علىٰ القول بالترشّح في وجوب المقدّمة، وفرض جريان البراءة في الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء في الصورة الأُولىٰ، كيف يتصوّر العلم بوجوب الوضوء حينئذٍ مع تردّده بين الوجوب النفسي والغيري؟ فمع جريان البراءة في تقييد الصلاة به المحتمل وجوبها يزول العلم بوجوب الوضوء.

وثانياً : على فرض الإغماض عن ذلك يرد عليه : أنَّ قضية العلم الإجمالي ـ إمّا بوجوب الوضوء نفساً، وإمّا بوجوب الصلاة مشروطة به ـ هو الاشتغال والحكم بوجوب الصلاة مع الوضوء؛ لوجوب الإتيان بأطراف العلم الإجمالي. فالتحقيق هو ذلك في الصورتين الأُولى والثالثة بمقتضىٰ العلم الإجمالي.

خاتمة :

هل يترتّب الثواب والعقاب علىٰ الواجب الغيري في صورتي الموافقة والمخالفة أو لا ؟

فنقول : هل الإثابة والمُعاقبة في يوم الجزاء بمحاكمة العبد، كما في هذه الدنيا، وهو ظاهر الآيات القرآنية؟

أو أنَّ الثواب والعقاب من لوازم الأعمال بتجسّمها ولا ينفكّان عنها؟

ثمَّ إنَّ المثوبة والعقوبة الأخرويتين مجعولتان لكلِّ عملٍ قدر مخصوص منها؟ نظير جعل الحدود والديّات في هذه النشأة لبعض الأعمال، كما ذهب إليه المحقّق النهاوندي[1].

---

١ ـ تشريح الأُصول : ١٨٠ سطر ٢ .

أو أنّهما يترتبان على الأعمال والأفعال من دون جعل قدر مخصوص لكلّ عمل منها أولاً؟.

ثم إنّ بعضهم ذهب إلىٰ أنّ النفس تكتسب بالأفعال الحسنة استعداداً لائقاً وقابلاً لإفاضة صورٍ بهيّة عليها وبالأفعال السيّئة استعداداً لورود صور ظلمانية عليها[1].

وحينئذٍ **نقول**: إنّ القول بأنّ المثوبة إنّما هي بالتفضّل لا بنحو الاستحقاق[2] بناء علىٰ هذه الوجوه غير سديد امّا بناء علىٰ أنّها من لوازم الأعمال[3] فواضح انّها بنحو الاستحقاق، لكنّه استحقاق تكويني، وكذلك بناء علىٰ ما ذكره المحقّق النهاوندي؛ لأن معنى الجعل هو الاستحقاق ومعنىٰ التفضّل إمكان عدم ترتّب المثوبة علىٰ الأفعال الحسنة، مع أنّه بناء علىٰ هذا القول يستحيل تخلّفه تعالىٰ عمّا جعله، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في أنّه إذا أمر المولىٰ بشيء من دون أن يجعل له عوضاً، فهل يستحقّ العبد بالإتيان بالمأمور به مثوبة أو لا، بل المثوبة من باب التفضّل؟.

والظاهر أنّ محلّ النزاع في المقام هو هذا الفرض، لكن الحقّ أنّها ليست بنحو الاستحقاق بحيث يقبح تركها عليه، وذلك لأنّ جميع القوىٰ الكامنة في الإنسان، وكذا جميع ما يحتاج إليه في معاشه ومعاده، من مواهب الله تعالىٰ بدون استحقاق العبد لها، فلو أمره بصرف بعض مواهبه تعالىٰ في مورد خاصّ، فلا يستحقّ لذلك عوضاً، مثلاً: لو أعطاه خمسين ديناراً وأمره بإنفاق واحد منها، فهو لا يُنفق إلّا من مال المولىٰ، فلايستحق لذلك مثوبةً، وكذا لو أمر بغضّ البصر عمّا حرّم الله النظر إليه.

هذا كلّه مع أنّ الآثار المترتّبة علىٰ الإطاعات وترك المعاصي ترجع إلىٰ العبد

---

١ ـ الأسفار ٩: ٢٩٣ ـ ٢٩٦.

٢ ـ الأسفار ٩: ١٧٤ السطر الأخير.

٣ ـ أجود التقريرات ١: ١٧٢.

نفسه لا إليه تعالىٰ؛ لاستغنائه عن جميع المخلوقات وإطاعاتهم حتّى الأنبياء والأولياء ولو امتثل العبد جميع أوامر الله وانزجر عن جميع محارم الله لم يأتِ إلّا أقلّ قليل من حقّ الله الذي يجب عليه، وحينئذٍ فبطلان القول بالاستحقاق أوضح.

وإذا عرفت أنّ الإثابة في الواجبات النفسيّة ليست بنحو الاستحقاق، تعرف أنّه لا وقع للبحث في استحقاقها في الواجبات الغيريّة وعدمه.

والتحقيق أن يقال: إنّ المراد بالاستحقاق هنا هو الاستحقاق العُرفي، نظير استحقاق الأجير للأُجرة على عمله؛ بمعنى أنّه يثبُت للأجير حقّ علىٰ المستأجر؛ بحيث يُعدّ منعه ظلماً عليه يقبّحه العقلاء، وحينئذٍ فإن قلنا: إنّ المثوبة والعقوبة لازمتان للأعمال بتجسّمها في النشأة الآخرة باكتساب العبد بالأعمال الحسنة استعداداً قابلاً ولائقاً لإفاضة الصور البهيّة، وبالأعمال السيّئة استعداداً قابلاً لورود صور ظلمانيّة فلا معنىٰ للقول باستحقاق المثوبة في امتثال الواجبات الغيريّة بالمعنىٰ المذكور.

وإن قلنا: إنّ الثواب والعقاب للأعمال مجعولان، فاستحقاق العقوبة والمثوبة تابع للجعل، فإن جُعل لامتثال الواجب الغيري مثوبة، فبامتثاله يجب على الله تعالىٰ إعطاؤها له؛ لاستحالة تخلّفه تعالىٰ عمّا وعده، فإنّه تعالىٰ أمر العباد بالوفاء بعهودهم فكيف لا يفي هو تعالىٰ بعهده؟! هذا الكلام كلّه في الاستحقاق وعدمه.

وهل يترتّبان علىٰ امتثال الواجبات الغيريّة ومخالفتها لا علىٰ وجه الاستحقاق أو لا؟

نقول: لا معنىٰ لترتّبهما علىٰ الواجبات الغيريّة؛ لأنّهما متفرّعان علىٰ الإطاعة وتركها ـ أي المخالفة ـ وامتثال الواجبات الغيريّة لا يُعدّ طاعة وتركها مخالفة، فإنّ وجوب المقدّمة ـ مثلاً ـ غيريٌّ وبحكم العقل، فلو أمر المولىٰ بمقدّمة فلا يخلو العبد من أنّه إمّا مريد لامتثال أمر ذي المقدّمة أو لا:

فعلىٰ الأوّل يحكم العقل بلزوم الإتيان بمقدّمته للتوقّف، فيحرّك عضلاته نحو

إيجادها، فلا داعويّة للأمر بالمقدّمة له إلىٰ إيجادها، فهو يريد المقدّمات بحكم عقله بإرادة مستقلّة، فلا داعويّة للأمر الغيري له نحو الفعل.

وعلىٰ الثاني فهو أوضح؛ أي لا داعويّة للأمر بالمقدّمة نحوها، وحينئذٍ فلا يتحقّق بامتثال أمر المقدّمة وعدمه موضوعُ المثوبة والعقوبة؛ أي الإطاعة والمخالفة.

فتلخّص : أنّه لا يستحقّ الثواب والعقاب علىٰ امتثال الواجبات الغيريّة ومخالفتها، ولا يترتّبان عليها بدون الاستحقاق ـ أيضاً ـ من حيث إنّها مقدّمات وواجبات غيريّة، لكن هل يستحقّها العبد لحيثيّة أُخرىٰ؟ وليس المراد مجرّد ترتُّب الثواب والعقاب، بل استحقاقها؛ بمعنىٰ ثبوت حقٍّ للعبد علىٰ المولىٰ بامتثال الواجب الغيري عقلاً، فلابدّ من ملاحظة الأوامر الغيريّة من الموالي العُرفيّة بالنسبة إلىٰ عبيدهم، ثمّ ملاحظة الأوامر الشرعيّة.

فنقول : لو أمر المولىٰ عبده بإنقاذ ابنه الغريق وأمره بمقدّماته ـ أيضاً ـ فامتثل العبد أمر المقدّمات ، لكنّه لم يتمكّن من إنقاذه، فهل ترىٰ من نفسك ثبوت حقّ للعبد علىٰ مولاه بامتثال أمر المقدّمات فقط؛ من حيث تحمّله المشاقّ في تحصيلها، أو من حيث إنّ الشروع بإيجاد المقدّمات شروع في امتثال ذي المقدّمة عرفاً، أو لأجل حيثيّة أُخرىٰ؛ بحيث لو امتنع المولىٰ من أداء حقّه قبّحه العقلاء، ويعدّ ظالماً له بامتناع أداء حقّه؟! حاشا وكلّا؛ لعدم إتيانه بما أمره به المولىٰ من إنقاذ ابنه، وما أتىٰ به لم يكن مأموراً به بالأصالة.

ولهذا حكم الفقهاء بثبوت أُجرة المِثْل، فيما لو أمر أحدٌ شخصاً بحمل شيءٍ إلىٰ مكان معيّن، بدون أن يجعل له أُجرة، فحمله إلىٰ ذلك المكان من دون أن يقصد التبرّع، وبعدم ثبوت شيءٍ له لو لم يحمله إلىٰ ذلك المكان، وإن تحمَّلَ مشاقاً بتحصيل مقدّمات الحمل.

وكذا لو كان له عبدان أمرهما بإنقاذ ابنه الغريق فأنقذه أحدهما بمقدّمات

كثيرة، والآخر بدونها، فلا أظنّ أن تزعم أنّ ثواب الأوّل أكثر من الثاني مع اشتراكهما في أصل الإنقاذ، وإن تحمّلَ الأوّل مشاقاً لتحصيل مقدّمات كثيرة.

فما يظهر من المحقّق العراقي‌ من أنّ الإتيان بالمقدّمات يُعد شروعاً في امتثال ذي المقدّمة عرفاً، فتقسّط المثوبة علىٰ المقدّمة أيضاً[1].

فمدفوع: أمّا أوّلاً: فلأنّه كيف تقسّط وتنبسط علىٰ المقدّمات مثوبة ذي المقدّمة مع عدم الشروع في امتثاله.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكن محلّ الكلام استحقاق المثوبة علىٰ المقدّمة زائدة علىٰ المثوبة المترتّبة علىٰ ذي المقدّمة، لا انبساط مثوبة ذي المقدّمة عليها، بل لا يستحقّ المثوبة بمجرّد الشروع في ذي المقدّمة ـ أيضاً ـ إلّا مع الإكمال، مع أنّه يصدق أنّه شرع في امتثال ذي المقدّمة.

وكذا ما في «الكفاية» من أنّه يستحقّ العبد مثوبة زائدة علىٰ المثوبة المترتّبة علىٰ ذي المقدّمة بموافقة أمر المقدّمة؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ يصير أفضل الأعمال وأشقّها[2].

نعم: لا ريب في أنّ العبد الممتثل للأوامر الغيريّة ممدوح عند العقلاء لحسن سريرته، وذلك لأنّه لو فرض ثلاثة اعتقدوا بتوجّه أمر الشارع إليهم بشيء كالحجّ، فهمّ اثنان منهم وصارا بصدد الامتثال، دون الثالث، وأخذ الأوّلان في مقدّماته ونفسِ الحجّ، دون الثالث وفرض عدم وجوب الحجّ واقعاً، إلّا علىٰ أحد الأوّلين، فلاريب في أنّه فرق بينهم عند العقلاء، فإنّ الممتثل لأمر الحجّ يستحقّ الثواب؛ لامتثاله أمر المولىٰ، بخلاف الآخر ـ الذي لم يجب عليه الحجّ ـ لعدم الأمر بالنسبة إليه وإن أتىٰ به جهلاً، لكن يمدحه العقلاء؛ لانقياده وحسن سريرته، وأنّه ليس بصدد المُخالفة للمولىٰ، ويذمّون الثالث من جهة سوء سريرته وجرأته؛ حيث إنّه مع اعتقاده بتوجّه الأمر إليه

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٣٧٥ ـ ٣٧٦.
٢ ـ كفاية الأصول : ١٣٨ ـ ١٣٩.

لم يكن بصدد الامتثال والإطاعة، وإن فرض عدم وجوب الحجّ عليه ـ أيضاً ـ واقعاً، وكان اعتقاده جهلاً مركّباً.

فتلخّص : أنّه لا يستحقّ العبد في امتثال الأوامر الغيريّة مثوبة أصلاً؛ لا من حيث إنّها مقدّمات، ولا من حيثيّة أُخرىٰ، لكن يمكن أن يُزاد في ثواب ذي المقدّمة لأجل امتثال أمر المقدّمة بتحمّل المشاقّ لتحصيلها، فيمكن أن يستحقّ الآفاقي للحجّ من المثوبة ما لا يستحقّه غيره، كالمجاورين لمكّة المكرّمة؛ لأجل تحمّل الآفاقي من المشاقّ من طيّ المسافات الطويلة، دون الثاني.

إذا عرفت ذلك نقول: قد أُورد في الطهارات الثلاث بوجوه :

الأوّل : أنّك قد عرفت عدم استحقاق العبد للثواب والعقاب في امتثال الواجبات الغيريّة ومخالفتها، مع ترتُّب الثواب علىٰ الطهارات الثلاث بمقتضىٰ الأخبار، مع أنّ الطهارات الثلاث مقدّمات للصلاة ونحوها، وعرفت أنّ امتثالها لا يعدُّ طاعة وتركها مخالفة، مع أنّ الثواب والعقاب فرع تحقّق عنواني الموافقة والمخالفة أو الطاعة والعصيان[1].

وفيه : أنّه لا مانع من أن يجعل الشارع لامتثال بعضها مثوبة، والطهارات المذكورة كذلك.

وما أجاب به المحقّق العراقي : من انبساط المثوبة لذي المقدّمة علىٰ المقدّمة أيضاً، وأنّ الآخذ في المقدّمة يعدّ آخذاً في ذي المقدّمة[2]، فقد عرفت ما فيه سابقاً.

الثاني : أنّه لاريب في أنّ الطهارات المذكورة ـ بما هي عبادة ـ مقدّمة، فلابدّ فيها من قصد العباديّة وإتيانها بداعي امتثال الأمر، لا بأيّ وجهٍ اتّفق؛ لأنّها كذلك ليست مقدّمة، فالعباديّة مأخوذة في مقدّميّتها وفي متعلّق أمرها في الرتبة

---

١ ـ مطارح الأنظار : ٧٠.

٢ ـ أُنظر بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) ١ : ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

السابقة، وحينئذٍ فحقّق عباديّتها إن كان هو الأمر الغيري لزم الدور؛ لأنّ تعلّق الأمر الغيري بها يتوقّف علىٰ عباديّتها؛ لما عرفت من أنّها ـ بما هي عبادة ـ مقدّمة ومتعلّقة للأمر الغيري، والمفروض أنّ عباديّتها متوقّفة عليه. وإن كان هو الأمر النفسي الندبي فهو فاسد:

أمّا أوّلاً : فلأنّه كثيراً ما يفعلها المكلّف بداعي التوصّل بها إلىٰ الصلاة وبقصد أمرها الغيري، مع الغفلة عن أنّها مطلوبةٌ نفساً وعبادةٌ متعلّقة للأمر النفسي، وعلىٰ فرض عدم الغفلة ـ أيضاً ـ لا يمكنه قصد امتثال الأمر النفسي بها، إلّا بنحو الداعي علىٰ الداعي، فإنّ الداعي إلىٰ فعل الصلاة الصحيحة يدعوه إلىٰ إتيانها بداعي أمر نفسها.

وأمّا ثانياً : فلأنّه لا يُعقل اجتماع الاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري؛ لأنّ مرجعه إلىٰ تعلّق الطلب الأكيد والغير الأكيد معاً بفعل واحد، وهو غير متصوّر. مضافاً إلىٰ قيام الإجماع علىٰ أنّ التيمّم ليس مطلوباً نفسيّاً، وإن يظهر عباديّته ـ أيضاً ـ من بعض الأخبار[1]، بل الوضوء علىٰ قولٍ ـ أيضاً ـ كذلك ليس بنفسه مستحبّاً[2].

أقول : ويمكن التفصّي عن هذا الإشكال باختيار الشّقّ الأوّل، وأنّ للطهارات الثلاث ملاكين للمقدّمية وتعلّق الأمر الغيري بها: أحدهما في ذات الوضوء مثلاً، وثانيهما في فعله بقصد الأمر وبعنوان العبادة، وإن شئت فقل: ذات الوضوء مقدّمة لمقدّمة الصلاة، وهو الوضوء الذي هو عبادة، وكما أنّه يتعلّق الأمر الغيري بالمقدّمة بملاك التوقّف، كذلك يتعلّق أمر آخر غيريّ بمقدّمة المقدّمة بهذا الملاك، فهنا أمران غيريّان: أحدهما متعلّق بذات الوضوء، وثانيهما بإتيانه بعنوان العبادة، فيندفع إشكال الدور.

---

١ ـ الوسائل ٢ : ٩٩١ / ١ باب ٢١ من أبواب التيمّم.

٢ ـ أنظر فوائد الأُصول ١ : ٢٢٧، ونهاية الأفكار ١: ٣٢٩.

وبما ذكرنا أجاب المحقّق العراقي عنه تقريباً؛ حيث قال ما محصّله: أنّا نختار الشقّ الأوّل، وهو أنّ عباديّة الطهارات الثلاث إنّما هي بالأمر الغيري، وأنّ الأمر الغيري المتوجّه إلىٰ المركّب أو المقيّد ينبسط علىٰ أجزاء متعلّقه الخارجيّة والعقليّة، وحينئذٍ فذوات الأفعال في الطهارات الثلاث مأمور بها بالأمر الضمني من ذلك الأمر الغيري، فإذا أُتي بها بداعي ذلك الأمر الضمني يتحقّق ما هو المقدّمة؛ أعني الأفعال الخارجيّة المتقرّب بها، وبذلك يسقط الأمر الضمني المتوجّه إلىٰ المقيّد بعد فرض أنّه توصّلي؛ لحصول متعلّقه قهراً بامتثال الأمر الضمني المتعلّق بذات الفعل[1].

الثالث من الوجوه ـ وهو العمدة ـ : أنّه لاريب في أنّ الطهارات الثلاث ـ مع قطع النظر عن الإشكال في التيمّم ـ عبادة موقوفة علىٰ فعلها بعنوان العبادة وبقصد أمرها النفسي، مع عدم الإشكال في صحّة الصلاة معها مع الغفلة عن أنّها مطلوبات نفسية، وأنّه لو أتىٰ بها بقصد الأمر الغيري لاجتزي بها وصحّت، كما أفتىٰ به الفقهاء[2]، وهو المرتكز ـ أيضاً ـ في أذهان المتشرّعة.

والحاصل : أنّ محقّق عباديّة العبادة ليس هو قصد الأمر الغيري، ولا يكفي في العبادة قصد التوصّل بها إلىٰ شيء آخر بدون قصد عنوان العبادة، مع كفاية ذلك في الطهارات الثلاث[3].

والجواب عنه : إن أُريد بذلك أنّه يأتي بالطهارات في الفرض بقصد التوصّل بها إلى الصلاة ـ مثلاً ـ مع الغفلة عن أنّها ممّا يصلح للعباديّة، نظير فعل الستر والاستقبال ممّا لا يقصد بفعله العباديّة بوجه من الوجوه، فنحن ننكر صحّتها حينئذٍ، وارتكاز أذهان المتشرّعة بذلك ـ أيضاً ـ ممنوع.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) ١ : ٣٨١.

٢ ـ سيأتي قريباً.

٣ ـ ... ١ : ٧٠.

وإن أُريد أنّ الإتيان بها بقصد التوصّل بها إلىٰ الصلاة مع الغفلة عن أنّها مطلوبات نفسيّة ومتعلّقات للأمر النفسي، مع التوجّه إلىٰ أنّها صالحة للعباديّة، فهو كافٍ في تحقّق عباديّتها، وحينئذٍ فلا إشكال أصلاً، وهو قريب ممّا أجاب به في «الكفاية»[1] في المقام.

فما أورده عليه المحقّق العراقي[2]: ـ من أنّه كثيراً ما يُؤتىٰ بها بقصد التوصُّل إلىٰ الصلاة وبداعي الأمر الغيري، مع الغفلة عن عباديّتها ومطلوبيّتها نفساً ـ محلّ إشكال ومنع.

بل نقول: إنّه لا معنىٰ لتحقّق العبادة بالأمر النفسي ولا بالأمر الغيري هنا، فإنّه لا داعويّة للأمر النفسي إلىٰ الإتيان بالطهارات في الفرض، فليس عباديّتها بالأمر النفسي، والأمرُ الغيري ـ أيضاً ـ لا يصلح لذلك، بل محقّق عباديّتها هو صلاحيّة كونها عبادة، كما يستفاد ذلك من الأخبار[3]، ولا يحتاج في العبادة إلىٰ تعلُّق الأمر بها وقصده بها، بل الجواب الحقيقي عن الإشكال هو ذلك، والمتقدّمان إقناعيّان، وهو مُغنٍ عنهما في دفع الإشكالين الأوّلين.

ووجهه: أنّك بعدما عرفت أنّ الطهارات الثلاث ممّا تصلح للعباديّة والتقرّب بها إليه تعالىٰ ـ والمفروض أنّ المكلّف بحسب ارتكازه الذهني متوجّه إلىٰ ذلك أيضاً حين فعلها ولو مع قصد المقدّميّة للغير؛ لما عرفت من الفرق بحسب الارتكاز في أذهان المتشرّعة بينها عند الإتيان بها وبين فعل الستر والاستقبال بقصدهم العباديّة فيها ـ اتّضح لك: أنّه لا وقع للإشكال الأوّل؛ فإنّ المثوبة مترتّبة علىٰ فعل العبادي علىٰ وجه الاستحقاق بناءً علىٰ هذا القول.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٣٩ ـ ١٤٠.

٢ ـ أنظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٣٨٠.

٣ ـ الكافي ٣: ٧٢ ح ١٠، الوسائل ١: ٢٦٤ باب ٨ ح ٣.

وانقدح بذلك: الجواب عن الإشكال الثاني أيضاً، فإنّ توهّم الدور إنّما هو لزعم أنّ مُحقّق عباديّتها هو قصد الأمر الغيري، وقد عرفت أنّه ليس كذلك.

وبالجملة: الجواب الصحيح هو ما ذكرناه، واختاره في «الكفاية»[1] تبعاً للشيخ قدس سره في «كتاب الطهارة»: من أنّ الطهارات الثلاث ممّا تصلح للعباديّة بنفسها من دون دخل قصد الأمر مطلقاً في عباديّتها، فهي مستحبّة نفساً، وواجبة بالغير، نظير ما إذا نذر الإتيان بصلاة الليل، فإنّها ـ حينئذٍ ـ مستحبّة ذاتاً، وواجبة بعنوان المنذور، فيجب فعل هذا المستحبّ بعنوان الوفاء بالنذر[2].

أمّا ما ذكرناه: من أنّه لا يعقل اجتماع الوجوب والاستحباب في عمل واحد.

فمدفوع: بأنّه لا مانع منه إذا كان للفعل عنوانان تعلّق بأحدهما الطلب الأكيد، وبالآخر الطلب الغير الأكيد.

وما يظهر من تقريرات بحث الشيخ قدس سره: من التردّد في هذا الجواب، وجزم المقرّر بخلافه، وأنّ محقّق عباديّة الطهارات هو قصد الأمر الغيري[3]، فقد عرفت ما فيه.

ثمّ إنّه أُجيب عن الإشكالات بوجوه أُخر لا تخلو عن الضعف:

الأوّل: ما حكاه في «الكفاية»[4]، وذكره الشيخ قدس سره على ما في التقريرات: وهو أنّ المقدّمة: إمّا تكوينيّة معلومة العنوان، كما إذا أمر بالكون على السطح، فنصب السُّلّم المأمور به بالأمر الغيري مقدّمة تكوينيّة، وإمّا شرعيّة، وهي ـ أيضاً ـ إمّا معلومة العنوان، فيؤتىٰ بها بهذا العنوان، وإمّا مجهولة العنوان، ومُردّدة بين عنوان وعنوان آخر، وتلك كالطهارات، فحيث إنّ المكلّف لا يعلم عنوانها فهو يأتي بها

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٣٩ ـ ١٤٠.

٢ ـ كتاب الطهارة: ٨٧ ـ ٨٨.

٣ ـ مطارح الأنظار: ٧٠ سطر ٢٠.

٤ ـ كفاية الأُصول: ١٤١.

بقصد الأمر الغيري، فيكون آتياً بها بعنوانها الواقعي المجهول؛ حيث إنّ الأمر المذكور لايدعو إلّا إلىٰ ذلك، فتتحقّق عباديّتها بذلك القصد.

وبالجملة : للطهارات المذكورة عنوان واقعي هو الموقوف عليه، وحيث إنّه مجهول يتحقّق هذا العنوان الواقعي بقصد الأمر الغيري، وتصير به عبادة[1].

ويرد عليه أوّلاً : ما أورده عليه في «الكفاية»، وهو أنّه غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها[2]؛ لأنّها بناءً علىٰ ما ذكر مقدّمات توصّليّة، ويلزمه أنّه لو فعلها رياءً لوقعت صحيحة كافية، ولا يمكن الالتزام به.

وثانياً : لو سلّمنا ذلك لكن قصد الأمر الغيري لا يصحّح عباديّتها؛ لأنّ المفروض فعلها للتوصّل بها إلىٰ الصلاة، لا التقرّب بها إلى الله تعالىٰ المعتبر في العبادة.

الثاني من الوجوه : ما حكاه في «الكفاية» ـ لكن لم أعرف قائله ـ وهو أنّ لزوم وقوع الطهارات الثلاث عبادة إنّما هو لأجل أنّ الغرض من الأمر النفسي بغاياتها ـ أي بالطهارات كما لا يحصل بدون قصد التقرّب بموافقته، كذلك لا يحصل إلّا إذا أُتي بها كذلك؛ لا باقتضاء الأمر الغيري.

وبالجملة : وجه لزوم الإتيان بها بعنوان العبادة: إنّما هو لأجل أنّ الغرض منها لايحصل إلّا بإتيان خصوص الطهارات ـ بين المقدّمات ـ بقصد الإطاعة[3]، والفرق بينه وبين الوجه الأوّل واضح؛ فإنّ ذوات الطهارات عبادة بناءً علىٰ هذا الوجه، بخلاف الأوّل.

وأورد عليه في «الكفاية» : بأنّه ـ أيضاً ـ غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار : ٧١ سطر ١٣.

٢ ـ كفاية الأُصول : ١٤٠.

٣ ـ نفس المصدر : ١٤١.

عليها أيضاً[١].

لكن مرجع هذا الوجه إلىٰ ما ذكره وذكرناه، فإنّه لو فُرض أنّ الطهارات ممّا تصلح ذاتاً للعباديّة والتقرّب بها إليه تعالىٰ، لا لمحض التوصّل بها إلىٰ غاياتها فقط، والمكلّف ـ أيضاً ـ ملتفت إلىٰ ذلك حين الفعل، مع قصد التوصُّل أيضاً، فلا يرد عليه واحد من الإشكالات، ولو فرض عدم صلاحيّتها للتقرّب والعباديّة، فلا معنىٰ لفعلها كذلك.

الثالث من الوجوه: ما حكاه في «الكفاية»[٢] ـ أيضاً ـ المنسوب إلىٰ الشيخ قدس سره بالتزام بعضٍ فيها بأمرين لتصحيح اعتبار قصد الإطاعة فيها: تعلّق أحدهما بذات الطهارة، والثاني بإتيانه بداعي امتثال الأمر الأوّل[٣].

وفيه: أنّ هذا الجواب إنّما يفيد دفع إشكال الدور فقط، وأمّا الإشكال الأوّل والثالث فهما باقيان بحالهما.

---

١ ـ نفس المصدر: ١٤١.

٢ ـ نفس المصدر: ١٤٠.

٣ ـ مطارح الأنظار: ٧١ سطر ٩.

المبحث الرابع

في التقرّب بالواجبات الغيريّة

هل يمكن أن تقع سائر الواجبات الغيريّة ـ مثل الستر والاستقبال ونحوهما ـ مقرّبة للعبد إلىٰ الله تعالىٰ بإتيانها بقصد الأمر النفسي المتعلّق بذي المقدّمة، لا بداعي الأمر الغيري؟ وحكم العقل بذلك ـ أي لزوم فعلها من باب توقّف الواجب عليها ـ وإن لم تصر بذلك عبادة؛ لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون فعلٌ مقرّباً إليه تعالىٰ من دون أن يكون عبادة، كالزكاة والخمس ونحوهما، فإنّهما مقرّبان إذا قصد بهما ذلك، مع أنّهما ليستا من العبادات؛ نعم ، فعلها إطاعة، لا عبادة التي تسمّىٰ بالفارسية بـ «پرستش»، فنقول: لاريب في أنّه لا داعويّة ومحرّكيّة للأمر المتعلّق بالصلاة ـ مثلاً ـ إلىٰ إيجاد مقدّماتها؛ لا مستقلاً ولا تبعاً؛ لأنّ المفروض أنّه متعلّق بالصلاة فقط، والأمر لايدعو إلّا إلىٰ متعلّقه لاغير، بل الداعي إلىٰ المقدّمات هو الأمر الغيري، أو الحكم العقلي من باب التوقّف، وهو غير فعلها بداعي الأمر الشرعي، والمفروض أنّ مثل الستر والاستقبال ليس ممّا يصلح للعباديّة ذاتاً، كما في الطهارات، ولم يتعلّق بها أمرٌ من الشارع غير الأمر الغيري؛ ليتقرّب به إليه تعالىٰ.

فما يظهر من «الكفاية» والمحقّق العراقي ـ قدّس سرّهما ـ من أنّه يمكن صيرورة المقدّمات التوصّليّة كلّها مقرّبةً للعبد إلىٰ الله تعالىٰ ويترتّب عليها الثواب إذا فعلها بداعي الأمر المتعلّق بذيها[1].

---

١ ـ كفاية الأصول : ١٤٢، مقالات الأصول : ١١٤ ـ ١١٥، بدائع الأفكار (للمحقّق العراقي): ٣٨٤.

فيه ما لا يخفىٰ، فلايمكن القرب والمثوبة بالمقدّمات التوصّلية بوجه.

نعم، المقدّمة التي تصلح ذاتاً للعباديّة والمقرّبيّة، كالطهارات إذا أتىٰ بها مستشعراً بذلك حين فعلها، فهي مقرّبة وعبادة يترتّب عليها المثوبة، فإنّها بما أنّها ممّا تصلُح للعباديّة تعلّق بها الأمر الغيري، فمع قصده ـ أيضاً ـ تقع عبادة، وقد تقدّم أنّه لا تنافي بين استحبابها ذاتاً ووجوبها بالغير، خلافاً للمحقق العراقي؛ حيث ذكر أنّ الطهارات الثلاث تنحلّ إلىٰ مقدّمتين: إحداهما ذواتها، وثانيتها كونها عبادة، فيتعلّق بكلّ واحد منهما أمر غيريّ وجوبيّ، فيلزم أن تكون ذواتها مستحبّة وواجبة كليهما بعنوان واحد، فيضمحلّ الاستحباب.

وأمّا بناءً علىٰ ما ذكرناه: من أنّها بما أنّها عبادة مُقدّمة للصلاة وتعلّق بها أمر غيري، فلا منافاة بين استحبابها ذاتاً ووجوبها بالغير؛ لاختلاف متعلَّقي الوجوب والاستحباب باختلاف العنوان، فهي ـ بما أنّ ذواتها تصلح للعباديّة ـ مستحبّةٌ، وبما أنّها عبادة وتتوقّف عليها الصلاة واجبةٌ، نظير النذر إذا تعلّق بصلاة الليل كما تقدَّم.

وأمّا ما يظهر من بعض: من أنّ الأمر النذري يكتسب العباديّة من صلاة الليل في المثال، وصلاة الليل تكتسب الوجوب من الأمر النذري[1]، فلم نتعقّله، ولم يُعلم المرُاد منه.

وإذا عرفت أنّ الطهارات الثلاث ممّا تصلح ذواتها للعباديّة والمقرّبيّة، فلو توضّأ قبل دخول الوقت بداعي الاستحباب، جاز الصلاة به والاكتفاء به؛ لعدم توقّف الصلاة إلّا علىٰ طهارة قربيّة، وهي متحقّقة، وكذا لو دخل الوقت، لكن توضّأ بداعٍ آخر غير داعي التوصُّل بها إلىٰ الصلاة، مثل قراءة القرآن، ولو توضّأ للتوصُّل بها إلىٰ الصلاة بدون قصد القربة، فهي باطلة مُطلقاً، سواء كان قبل دخول الوقت أم بعده، ولو توضّأ قبل دخول الوقت بداعي الاستحباب، لكن يعلم بأنّه سيدخل الوقت،

---

١ ـ فوائد الأصول ١: ٢٢٩.

فقَصَد التوصُّل بها إلىٰ الصلاة بعد دخول الوقت، كفىٰ وصحّ أيضاً، وكذا لا إشكال في الصحّة لو توضّأ بداعي الاستحباب الذاتي مع الغفلة عن وجوبها الغيري رأساً، فإنّه وإن غفل عن ذلك، لكنّه غير غافل عن رجحانه ذاتاً، ويجوز الاكتفاء به للصلاة أيضاً.

المبحث الخامس

في شروط وجوب المقدّمة وتبعيته لوجوب ذيها

علىٰ فرض ثبوت الملازمة بين إرادة ذي المُقدّمة وبين إرادة المقدّمة، فهل هي تابعة لإرادة ذي المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً؟

وهل يشترط في وجوب المقدّمة إرادة ذي المقدّمة، كما عن صاحب المعالم تتَّى[1]؟

أو أنّه يشترط في وجوب المقدّمة قصد التوصّل بها إلىٰ ذي المقدّمة، كما نسب إلى الشيخ تتَّى[2]؟

أو أنّه يشترط في وجوبها ترتّب ذيها عليها، فمع عدمه يستكشف عدم وجوبها[3]؟ أقوال:

أمّا القول الأوّل فنقول: قد أوردوا علىٰ صاحب المعالم: **تارةً** بأنّه لا معنىٰ لاشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذي المقدّمة، مع أنّ وجوب ذي المقدّمة مطلق أصلي ووجوب المقدّمة ترشّحي تابع لوجوب ذي المقدّمة[4]؟

---

١ ـ معالم الدّين: ٧٤ سطر ٤.

٢ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ سطر ٩.

٣ ـ الفصول الغرويّة: ٨٦ سطر ١٤.

٤ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ سطر ٥، فوائد الأُصول ١: ٢٨٧، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٣٨٥.

وأُخرىٰ : بأنّ مرجع اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها إلىٰ اشتراط وجوبها بإرادة نفسها؛ وذلك لبداهة أنّه مع إرادة ذي المقدّمة يريد المقدّمة ـ أيضاً ـ واشتراطُ وجوب الشيء بإرادة ذلك الشيء غيرُ معقول.

أقول : ظاهر كلام صاحب المعالمتَيِّنُ غير ما نُسب إليه[1]، فإنّ ظاهر كلامه هو أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو في حال إرادة ذي المقدّمة[2]، لا اشتراطه بإرادته، فالمقدّمة وذوها سيّان في الإطلاق، فلا يرد عليه إشكال لزوم تفكيك المقدّمة عن ذيها في الإطلاق والاشتراط.

وكذا الإشكال الثاني؛ لعدم تعبيره بالاشتراط.

نعم ، يرد عليه : أنّ إرادة المقدّمة إنّما هي بعد إرادة ذي المقدّمة، وفي رتبة متأخّرة عنها لا في حالها، وحينئذٍ فلا معنى للبعث إلىٰ المقدّمة مع علم الآمر بإرادة المكلّف لها؛ لعدم الباعثيّة لأمره حينئذٍ[3].

لكن هذا الإشكال مشترك الورود علىٰ القائلين بالملازمة، ولا يختصّ بما ذكره صاحب المعالم.

نعم ، يرد علىٰ خصوص مقالة صاحب المعالمتَيِّنُ : أنّه بناءً علىٰ ما ذكره يلزم نحو تفكيك لوجوب المقدّمة عن وجوب ذيها، مع أنّ وجوبها ترشّحي بناءً علىٰ الملازمة.

وأمّا القول الثاني وهو ما نسب إلىٰ الشيخ : من اشتراط وجوب المقدّمة بقصد التوصّل بها إلىٰ إرادة ذيها[4]، فهو غير مُراد لهتَيِّنُ قطعاً، كما لايخفىٰ علىٰ من أعطىٰ حقّ النظر في عبارة التقريرات، فإنّه بعد نقل مقالة صاحب «المعالم»، وبعد ذكر توجيه

---

١ ـ مطارح الأنظار : ٧٢ سطر ١ .

٢ ـ معالم الدين : ٧٤ سطر ٤ .

٣ ـ بدائع الأفكار (للمحقّق العراقي) ١ : ٣٨٥ .

[illegible]ار : ٧٢ سطر ٩ .

بعضهم له، قال: إنّ مراده أنّه يشترط في وجوب المقدّمة قصد التوصّل بها إلىٰ إرادة ذي المقدّمة.

وبعد الإيراد علىٰ هذا التوجيه قال : إنّا بعدما أعطينا حقّ النظر في الحُجج الناهضة علىٰ وجوب المقدّمة، واستقصينا التأمّل فيها، ما وجدنا فيها رائحة من ذلك؛ كيف؟! وإطلاق وجوب المقدّمة واشتراطه تابع لوجوب ذيها فيهما، ولا يُعقل اشتراط وجوب الواجب بإرادته؛ لأدائه إلىٰ إباحة الواجب. قال ـ على ما في التقريرات ـ: وهل يعتبر في وقوعها علىٰ صفة الوجوب قصد التوصّل بها إلىٰ الغير أو لا؟ وجهان: أقواهما الأوّل.

وتحقيق المقام: هو أنّه لا إشكال في أنّ الأمر الغيري لا يستلزم امتثالاً، كما عرفت في الهداية السابقة[1]، بل المقصود منه مجرّد التوصّل إلىٰ الغير، وقضيّة ذلك هو قيام ذات الواجب مقامه، وإن لم يكن المقصود منه التوصُّل به إلىٰ الواجب كما إذا أمر عبده بشراء اللحم من السوق الموقوف علىٰ تحصيل الثمن، ولكن العبد حصّل الثمن لا لأجل شراء اللحم، بل لأجل ما ظهر له من الأمور الموقوفة علىٰ الثمن، ثمّ بدا له امتثال أمر المولىٰ بشراء اللّحم، فيكفي في مقام المقدّميّة الثمن المذكور بلا إشكال، ولا حاجة إلىٰ إعادة التحصيل، كما هو ظاهر لمن تدبّر.

إنّما الإشكال في أنّ المُقدّمة إذا كانت من الأعمال العباديّة التي يجب وقوعها بقصد القربة، كما مرّ الوجه فيها بأحد الوجوه السابقة، فهل يصحّ في وقوعها علىٰ جهة الوجوب أن يكون الآتي بها قاصداً لإتيان ذيها أو لا؟

ثمّ فرّع علىٰ كلّ من الوجهين فروعاً ثمّ قال: وقد نسب الثاني إلىٰ المشهور، ولم نتحقّقه، وما يمكن الاستناد إليه في تقريب مرادهم: هو أنّ الوضوء ليس إلّا مثل الصلاة في لحوق الطلب الإيجابي بهما، غاية الأمر أنّ الداعي إلى إيجاب الواجب

---

١ ـ وهي الهداية التي تعرض لها في ص٦٦ سطر ٩.

الغيري هو التوصُّل به إلىٰ الغير، والداعي إلىٰ إيجاب الصلاة هو وجوب نفس الصلاة، ولا دليل علىٰ لزوم قصد دواعي الأمر.

إلّا أنّ الإنصاف أنّ ذلك فاسد؛ إذ بعد ما عرفت من تخصيص النزاع بما إذا أُريد الامتثال بالمقدّمة، فنقول: لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما إذا أُريد الامتثال بالواجب وإن لم يجب الامتثال، ولاريب في عدم تعلُّق القصد بعنوان الواجب فيما إذا لم يكن الآتي بالواجب الغيري قاصداً للإتيان بذلك الغير، فلا يتحقّق الامتثال بالواجب الغيري إذا لم يكن قاصداً للإتيان بذلك، وهو المطلوب.

أمّا الأوّل : فقد عرفت فيما تقدّم : أنّ الامتثال لا نعني به إلّا أن يكون الداعي إلىٰ إيجاد الفعل هو الأمر، ويمتنع دعوة الأمر إلىٰ عنوان آخر غير ما تعلّق الأمر به؛ لعدم الارتباط بينهما، فلو كان الداعي هو الأمر يجب قصد المأمور به بعنوانه.

وأمّا الثاني : فلأنّ الحاكم بالوجوب الغيري ليس إلّا العقل، وليس الملحوظ عنده في عنوان حكمه بالوجوب إلّا عنوان المقدّميّة والموقوف عليه، وهذه الجهة لا تلحق ذات المقدّمة إلّا بملاحظة ذيها؛ ضرورة كونها من العناوين الملحوظة باعتبار الغير، فالاتيان بشيء علىٰ جهة المقدّميّة يمتنع انفكاكه عن قصد الغير، وإلّا لم يكن الداعي هو الأمر اللازم من أمر الغير.

وبعبارة أُخرىٰ : إنّ ذات المقدّمة معنونة بعنوانات كثيرة منها المقدّميّة، وهذا عنوان وجوبها الغيري، فلابدّ عند إرادة الامتثال بالمقدّمة من قصد هذا العنوان؛ لما قرّر فيما تقدّم، وقصدُ عنوان المقدّمة علىٰ وجهٍ يكون الداعي إلىٰ إيجاده ملاحظة المنفعة في هذا العنوان، لا يعقل بدون قصد الغير؛ إذ لا يعقل القصد إلىٰ شيءٍ يترتّب عليه فائدة لأجل تلك الفائدة بدون أن تكون تلك الفائدة مقصودة؛ لكونه تناقضاً.

ثمّ فرّع عليه مسألة.. إلىٰ أن قال :

وكيف كان، فالظاهر اشتراط وقوع المقدّمة علىٰ صفة الوجوب والمطلوبيّة

بقصد الغير المترتّب عليها؛ لما عرفت، ويكشف عن ذلك ملاحظة الأوامر العرفيّة المعمولة عند الموالي العرفيّة والعبيد، فإنّ الموالي لو أمروا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف علىٰ الثمن، فحصّل العبد الثمن لا لأجل اللحم، لم يكن ممتثلاً للأمر الغيري قطعاً، وإن كان بعدما بدا له الامتثال مجزئاً؛ لأنّ الغرض فيه التوصّل، ولمّا كانت المقدّمة العباديّة ليست حالتها مثل تلك المقدّمة في الاكتفاء بذات المقدّمة عنها، وجب إعادتها كما في غيرها من العبادات، فلا يكاد تظهر الثمرة في المُقدّمات الغير العباديّة، كغسل الثوب وغيره؛ ضرورة حصول ذات الواجب وإن لم يحصل الامتثال علىٰ وجه حصوله في الواجبات الغيريّة.

نعم، تظهر الثمرة من جهة بقاء الفعل المقدّمي علىٰ حكمه السابق، فلو قلنا بعدم اعتبار قصد الغير في وقوع المقدّمة علىٰ صفة الوجوب، لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كان مقدّمة لإنقاذ غريق، بل يقع واجباً، سواء ترتّب عليه الغير أم لا.

وإن قلنا باعتباره في وقوعها علىٰ صفة الوجوب، فيحرم الدخول ما لم يكن قاصداً لإنقاذ الغريق. انتهىٰ[1].

ولايخفىٰ أنَّ مُرادهﷺ أنّ صدق الامتثال متوقّف علىٰ قصد التوصّل والأمر الغيري، وبدونه لا يتحقّق الامتثال مع تحقّق الواجب، فإنّ هنا مقامين: الأوّل مقام صدق الامتثال في الإتيان بالأوامر الغيريّة، والثاني تحقّق الواجب، والأوّل لا يتحقّق إلّا مع قصد التوصّل وداعويّة الأمر الغيري، بخلاف الثاني، فإنّ قصد التوصّل فيه غير معتبر، كما لا يخفىٰ علىٰ من أعطىٰ تقريراته حقّ النظر، وإن كان عبارة التقريرات مضطربة جدّاً[2]، لكن المقطوع هو أنَّ مُراد الشيخ ﷺ غير ما هو المنسوب إليه من

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ ـ ٧٣.

٢ ـ تقدّم تخريجه.

اعتبار قصد التوصّل في اتّصاف المقدّمة بالوجوب[1]، وأنّ النسبة في غير محلّها.

نعم: يرد علىٰ ما ذكره في ذيل عبارته ـ بقوله: نعم: يظهر الثمرة ... إلخ ـ أنّه بعدما عرفت وثبت أنّ قصد التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة غير معتبر في اتّصاف المقدّمة بالوجوب، لا فرق في مزاحمة الحرمة للوجوب في المثال بين قصد التوصّل إلىٰ الغير الواجب وعدمه.

فتلخّص: أنّه لا يعتبر عند الشيخ قدس سره في اتّصاف المقدّمة بالوجوب قصد التوصّل بها إلىٰ الغير.

ومنه يظهر: أنّ ما ذكره المحقّق العراقي من الاحتمالات[2] في كلام الشيخ قدس سره كلّها مردودة وغير مرادة له، وكذلك كثير من الاحتمالات التي ذكرها الميرزا النائيني قدس سره[3].

ووجّه بعض المحقّقين من المحشّين ما هو المنسوب إلىٰ الشيخ قدس سره: بأنّ مرجع الحيثيّات التعليليّة في الأحكام العقليّة إلىٰ الحيثيّات التقييديّة، والمراد أنّ حيثيّة مقدّميّة المقدّمة علّة لإرادة المولىٰ إيّاها، فمرجعها إلىٰ أنّ المقدّمة بما أنّها مقدّمة واجبة، وحينئذٍ فإن أتىٰ المكلّف بها بما أنّها مقدّمة للغير، فلا يعقل عدم قصد المقدّميّة والتوصّل بها إلىٰ الغير[4].

وفيه: أنّ ما ذكره ـ من أنّ مرجع الحيثيّات التعليليّة .. إلخ ـ مسلّم، لكن لا نُسلّم اعتبار القصد إلىٰ هذه الحيثيّة، فإنّ المفروض أنّ المقدّمة توصّلية، يكفي إيجادها بأيّ نحو كان؛ ولو بدون الإرادة، أو في حال النوم، أو بدون الاختيار، ولا يلزم

---

١ ـ نهاية الأفكار: ٣٣٣.

٢ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٣٨٥.

٣ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٩.

٤ ـ أُنظر نهاية الدراية ١: ٢٠٤ ـ ٢٠٥ سطر ٢٢.

الإتيان بها مع الإرادة والاختيار مع القصد إليها؛ لما عرفت من أنّ القصد معتبر في تحقُّق الامتثال وصدقه، لا في اتّصاف المقدّمة بالوجوب.

وعلىٰ أيّ تقدير هذا القول ـ سواء كان مراداً للشيخ‏ قدس سره أو غيره ـ مردود بما أورد عليه في «الكفاية» : من عدم إمكان اعتبار شيء في الوجوب إلّا إذا كان له دَخْل فيه من الملاك، وملاكُ وجوب المقدّمة حصولُ ما لولاه لما أمكن الإتيان بذي المُقدّمة لا غير، وقصد التوصُّل ليس دخيلاً فيه، فلا يعتبر[1].

في أنحاء قصد التوصّل وأحكامها :

بقي الكلام في بيان ما يُتصوّر من أنحاء أخذ قصد التوصُّل في وجوب المقدّمة، وأنّها ممكنة في مقام الثبوت والتصوّر أو لا:

فنقول : له احتمالات :

أحدها : أن يكون قصد التوصُّل شرطاً في وجوب المقدّمة واتّصافها به.

الثاني : أنّ قصد التوصُّل ظرف للوجوب؛ أي أنّ المقدّمة واجبة في ظرف حصول القصد المذكور، نظير ما ذكره صاحب المعالم: من أنّ وجوب المقدّمة في حال قصد إيجاد ذي المقدّمة[2].

الثالث : أنّه معتبر في الواجب المأمور به، وأنّ الأمر الغيري متعلّق بالستر ـ مثلاً ـ مع قصد الإيصال معاً.

أمّا الأوّل : فقد أُورد عليه ما أُورد علىٰ صاحب المعالم : من أنّ مرجعه إلىٰ اشتراط وجوب الشيء ـ أي المقدّمة ـ بإرادة إيجاده؛ ضرورة أنّ قصد التوصُّل إلىٰ ذي المقدّمة ملازم لقصد إيجاد المقدّمة، فمرجع اشتراط قصد التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ١٤٣ .

٢ ـ أُنظر معالم الدين : ٧٤ سطر ٣ .

في وجوب المقدّمة إلىٰ اشتراطه في وجوب المقدّمة، ولا معنىٰ له[١].

وأمّا الثاني : فكذلك، بل أسوء حالاً منه، فإنّ لقصد إيجاد ذي المقدّمة في الأوّل نحو تقدّم علىٰ قصد إيجاد المقدّمة، بخلافه على الثاني.

وأمّا الثالث : فهو ـ أيضاً ـ مستحيل بناءً علىٰ ما ذكره في «الكفاية» : من أنّ الإرادة ليست بالاختيار، وإلّا لتسلسلت؛ لاشتراط قدرة المكلَّف على الإتيان بمتعلّق الأمر، والإرادة ليست كذلك، فلا يمكن التكليف بها[٢].

لكن لو قلنا بأنّ الإرادة ـ أيضاً ـ بالاختيار ـ كما هو الحقّ ـ فلا إشكال عقليّ عليه.

وأمّا أنّ الإرادة اختياريّة مطلقاً فلأنّه لو لم يُرد أحد الإقامة في بلد ـ مثلاً ـ وقال له آخر: «لو أقمتَ في هذا البلد أعطيتُك كذا»، فإرادة الإقامة فيه لأجل حبّه وشوقه إلىٰ ما وعده أوّلاً وبالذات، وإلىٰ الإقامة فيه ثانياً وبالعرض، فقد أراد بالاختيار الإقامة في ذلك البلد.

وحينئذٍ فالصورة الثالثة غير مستحيلة، لكن يرد عليها الإشكال المتقدّم من «الكفاية»: من أنّه لا يعتبر في الواجب إلّا ما له دخْلٌ فيه وملاكٌ للوجوب، ولا يعقل اشتراطه بما لا دخل له فيه[٣].

---

١ ـ اُنظر فوائد الأُصول ١ : ٢٨٧ .

٢ ـ اُنظر كفاية الأُصول : ١٤٦ .

٣ ـ تقدّم تخريجه.

المقدّمة الموصلة :

وأمّا القول الثالث وهو ما اختاره صاحب (الفصول) : من القول بوجوب المقدّمة الموصلة فقط[١]، فله تصويران :

أحدهما: أن يقال: إنّ الإيصال والترتّب شرط للوجوب، وعلّة لاتّصاف المقدّمة به، فإذا أوجد المقدّمة، ثمّ أوجد بعدها ذا المقدّمة، فبالوصول إليه تصير المقدّمة واجبة.

لكن هذه الصورة مستحيلة، وأنكرها صاحب الفصول[٢] أيضاً.

الثانية : أنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة بحسب متن الواقع ونفس الأمر، لكن لا يعلم حين إيجاد ذاتها أنّها الواجبة إلّا بعد إيجاد ذي المقدّمة، فيستكشف بإيجاد ذي المقدّمة اتّصافُها بالوجوب حين إيجادها سابقاً، وهذه الصورة هي مراد صاحب الفصول.

وأُورد عليه بأنّه مُستحيل ؛ لوجوه :

الأوّل : أنّه مستلزم للدور، وقُرّر بتقريبات :

الأوّل : أنّه لو فرض أنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة فذو المقدّمة مقدّمة لتحقّق الواجب من المقدّمة؛ ضرورة أنّه لا يتحقّق الإيصال إلّا بوجود ذي المقدّمة وتحقّقه، فيتوقّف وجود كلّ واحد من المقدّمة وذيها علىٰ وجود الآخر[٣].

الثاني : ما قرّره في «الدرر» : من أنّه لا ريب في أنّه لا مناط للطلب الغيري إلّا التوقّف واحتياج ذي المقدّمة إلىٰ غيره بداهةً، وحينئذٍ فنقول : الإيصال عنوان ينتزع من وجود ذي المقدّمة، فيتوقّف عليه، فلو توقّف ذو المقدّمة علىٰ الفعل المقيّد

١ ـ الفصول الغرويّة : ٨٦ .

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ اُنظر فوائد الأُصول ١ : ٢٩٠ .

بالايصال، لزم الدور؛ لأنّ الايصال يتوقّف علىٰ ذي المقدّمة المتوقّف علىٰ الايصال[١].

الثالث : ما قرّره بعض مقرّري درس الميرزا النائيني : من أنّ وجوب المقدّمة متوقّف علىٰ وجوب ذي المقدّمة ؛ لأنّه غيري وترشّحي، فلو كان الواجب هو المقدّمة الموصلة، فهو يستلزم توقّف وجوب ذي المقدّمة علىٰ المقدّمة؛ لأنّه ـ أيضاً ـ حينئذٍ مقدّمة للمقدّمة لو اعتبر الايصال، فيترشّح من وجوب المقدّمة وجوب ذي المقدّمة، فيتوقّف وجوب كلّ منهما علىٰ وجوب الآخر[٢].

لكن هذه التقريرات كلّها مدخولة :

أمّا الأوّل : فلأنّ الموقوف غير الموقوف عليه؛ فإنّ وجـود ذات ذي المـقدّمة موقوف علىٰ وجود المقدّمة الموصلة، واتّصاف المقدّمة بالايصال موقوف علىٰ وجود ذي المقدّمة، فليس وجود المقدّمة متوقّفاً علىٰ وجود ذي المقدّمة، والدور التكـويني المُستحيل هو أن يتوقّف وجود كلّ واحد منهما علىٰ وجود الآخر، وما نحن فيه ليس كذلك كما عرفت.

أمّا الثاني : فهو ـ أيضاً ـ غير وارد علىٰ صاحب الفصول، فإنّه لا نسلّم المقدّمة التي ذكرها للدور، وهي دعوىٰ بداهة أنّ المناط في الطلب الغيري هو التوقّف لا غير، فإنّه قائل بوجوب المقدّمة الموصلة فقط، لا مُطلق المقدّمة، والدور المذكور مبنيّ علىٰ وجوب مطلق المقدّمة.

وأمّا التقريب الثالث : فهو واضح الفساد؛ لأنّ الوجـوب الغـيري للـمقدّمة يتوقّف علىٰ الوجوب النفسي لذي المقدّمة، ولا يتوقّف الوجوب النفسي لذي المقدّمة علىٰ وجوب المقدّمة، بل المتوقّف علىٰ وجوب المـقدّمة هو الوجوب الغيري لذيهـا، فالموقوف غير الموقوف عليه.

---

١ ـ أُنظر درر الفوائد : ١١٨ .

٢ ـ أُنظر أجود التقريرات ١ : ٢٣٧ ـ ٢٣٨ .

الثاني من الوجوه الواردة علىٰ القول بوجوب المقدّمة الموصلة : أنّه مستلزم للتسلسل؛ وذلك لأنّه لو فرض أنّ الواجب هي المقدّمة الموصلة، فهي تنحلّ إلىٰ ذات المقدّمة وقيد الإيصال؛ لأنّ الواجب عنده هو المقدّمة الموصلة لا مطلق المقدّمة، فذات المقدّمة ـ أيضاً ـ مقدّمة لوجود ملاك المقدّمية فيها أيضاً، فلابدّ من قيد إيصال آخر في وجوبها؛ لما ذكر أنّ مطلق المقدّمة ليست واجبة عنده، فتنحلّ ـ أيضاً ـ إلىٰ ذات المقدّمة وقيد الإيصال، فلابدّ من إيصال آخر، وهكذا يذهب إلىٰ ما لا نهاية له، وكذا في جانب الإيصال فإنّه ـ أيضاً ـ مقدّمة، فلابدّ من قيد إيصال آخر فيه، وهكذا..[1].

وفيه : أنّ هذا التسلسل نظير التسلسل في الاعتباريّات، مثل أن يقال: الزوجيّة لازمة للأربعة، وهذا اللزوم ـ أيضاً ـ لازم، وهكذا ..

وجوابه : أنّ هذه اللزومات ليست مُتعدّدة، بل لزوم واحد، فكذا فيما نحن فيه، فإنّ الأمر متعلّق بذات المقدّمة وقيد الإيصال معاً علىٰ مذهبه، فقوله: ـ إنّ ذات المقدّمة ـ أيضاً ـ مقدّمة، فلابدّ من قيد الإيصال أيضاً ـ فيه : أنّ هذا الإيصال بعينه هو الإيصال الأوّل لا غير، فلا إشكال.

الثالث من وجوه الإيرادات علىٰ القول بالمقدّمة الموصلة: أنّه بناءً عليه يلزم اتّصاف ذي المقدّمة ـ الذي هو مطلوب نفساً ـ بوجوبات متعدّدة غيريّة بعدد المقدّمات فيما لو تعدّدت؛ لأنّ ذا المقدّمة ـ عليه ـ مقدّمة لمقدّمات متعدّدة موصلة، فيترشّح من كلّ واحدة منها وجوب غيري إلىٰ ذي المقدّمة، فيلزم ما ذكر[2].

وفيه : أنّ الواجب من المقدّمة علىٰ مذهب صاحب «الفصول» هي المقدّمة الموصلة، فهي المتّصفة بالوجوب الغيري الترشّحي، لا مطلق المقدّمة، وذات الواجب النفسي ليست مقدّمة موصلة لذات المقدّمة، بل هو مقدّمة لاتّصاف المقدّمات

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١ : ٢٩٠ .

٢ ـ أُنظر درر الفوائد : ١١٩ .

بالإيصال، فليس ذات الواجب مقدّمة موصلة؛ حتّىٰ يتّصف بالوجوبات الغيريّة المتعدّدة بعدد المقدّمات. فاتّضح من جميع ما ذكرنا: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة ليس مستحيلاً.

الرابع من الوجوه ما استشكل في «الكفاية» علىٰ القول بوجوب المقدّمة الموصلة: بأنّه مستلزم لإنكار وجوب مقدّمات كثيرة، بل أكثرها، وانحصار الوجوب بمقدّمات هي علّة تامّة لترتّب ذيها عليها، كالأفعال التوليديّة. وأمّا غيرها فهي وإن كانت مستندة إلىٰ علّة تامّة؛ لاستحالة وجود الممكن بدون العلّة، لكن بعض أجزاء علّتها من مقدّمات الفعل الاختياري كالإرادة، ليس اختياريّاً ومقدوراً للمكلّف، فلا يمكن أن يتعلّق به الوجوب[1].

وفيه: أنّه ليس المراد بالمقدّمة الموصلة العلّة التامّة ليرد عليه هذا الإشكال، بل المراد منها هي التي يقع بعدها ويترتّب عليها الواجب، سواء كان بلا واسطة أم مع واسطة أو وسائط، لا مطلق المقدّمة وإن لم يقع ويوجد الواجب بعدها، كما لا يخفىٰ علىٰ من أعطىٰ حقّ النظر في كلام صاحب «الفصول»قدس سره فإنّه مثّل بما إذا قال المولىٰ لعبده: «اشترِ اللحم»[2]، فالذهاب إلى السوق ونحوه من المقدّمات إذا ترتّب عليها الواجب ووجد بعدها فهي متّصفة بالوجوب، مع أنّها ليست علّة تامّة للاحتياج إلىٰ الإرادة أيضاً.

مضافاً إلىٰ أنّا لا نُسلّم أنّ الإرادة غير اختياريّة، كما تقدّم بيانه، ولو سلّمنا أنّها غير اختياريّة يرد علىٰ صاحب «الكفاية» أنّه لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فالإرادة ـ أيضاً ـ من المقدّمات، فيلزم اتّصافها بالوجوب، مع أنّها غير اختيارية علىٰ مذهبه، فما يدفع به هذا الإشكال هو الجواب عن الإشكال الذي ذكره.

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١٤٥ ـ ١٤٦.

٢ ـ الفصول الغرويّة: ٨٨ سطر ٦.

واستشكل أيضاً: بأنّه بناءً علىٰ وجوب المقدّمات الموصلة فقط؛ لو أتىٰ بواحدة منها بدون انتظار الإيصال إلىٰ ذي المقدّمة، أو فُرض حصول المقدّمة قبل تعلّق الوجوب بها، يلزم أن لا يسقط الأمر مع سقوطه بلا ريب وإشكال، وسقوط الأمر إنّما هو إمّا بالإطاعة، أو انتفاء الموضوع، كما إذا غرق الميّت، فيسقط التكليف بتجهيزه ودفنه، أو بالمخالفة والعصيان، وليس في المقام إلّا الأوّل، فالسقوط هنا إنّما هو لأجلها[1].

والجواب: أنّه لا مانع من القول بعدم سقوط الأمر في الفرض؛ بناءً علىٰ القول بوجوب المقدّمة الموصلة فقط.

فتلخّص: أنّه لا يرد علىٰ هذا القول إشكال عقلي ولا غيره.

الأقوال الراجعة إلى وجوب المقدّمة حال الإيصال:

لكن لو فرض ورود الإشكالات المذكورة، وعدم إمكان أخذ قيد الإيصال في المقدّمة الواجبة، ولم يمكن القول بوجوب مطلق المقدّمة أيضاً، فهل يمكن تصوير الواجب من المقدّمة بما يكون برزخاً بين القولين؛ بأن لم يكن الواجب من المقدّمة مقيّداً بالإيصال مع عدم وجوب مطلق المقدّمة؛ بحيث يشترك مع قول صاحب الفصول في النتيجة أو لا؟

فنقول: قال الأُستاذ الحائري‌ﭬ : إنّ الواجب من المقدّمة ليس ذا وذاك، بل الطلب تعلّق بالمقدّمات في حال لحاظ الإيصال، لا مقيّداً بالإيصال حتّىٰ يرد عليه الإشكالات السابقة[2].

والمراد: أنّه بعد تصوّر المقدّمات ولحاظها جميعها مرتّبةً ـ رج كرده ـ يريدها

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١٤٦.

٢ ـ درر الفوائد: ١١٩.

بذواتها؛ لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظة لا تنفكّ عن المطلوب الأصلي، ولو لاحظ مقدّمة منفكّةً عمّا عداها من المقدّمات فلا يريدها جُزافاً، فإنّ ذاتها وإن كانت مورداً للإرادة، لكن لمّا كانت في ظرف ملاحظة باقي المقدّمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق، وهذا مساوق للإيصال.

وقال المحقّق العراقيﷺ: يمكن تصوير المسألة بصور:

إحداها: أنّ الواجب هو المقدّمة بشرط وجود سائر المقدّمات، ولازم ذلك هو الإيصال إلىٰ ذي المقدّمة.

وثانيتها: أنّ الواجب هو المقدّمة المقيّدة بالإيصال، ولازم ذلك وجود سائر المقدّمات.

وثالثتها: أن الواجب هو الحصّة من المقدّمة التوأمة للإيصال[1]. وحينئذٍ فهو ينتج نتيجة مقالة صاحب الفصول، مع عدم ورود الإشكالات المذكورة عليه، وليس قولاً بوجوب مطلق المقدّمة أيضاً.

وقال بعض الأعاظم: إنّ الوجوب الغيري لم يتعلّق بكلّ واحدة من المقدّمات، بل بالعلّة التامّة، وهي مجموع المقدّمات، فيتعلّق بكلّ واحدة منها أمر ضمني لاغيري مستقلّ[2].

ومرجع هذه الوجوه شيء واحد تقريباً، وهو أنّ الواجب ليس مطلق المقدّمة، ولا المقدّمة المقيّدة بالإيصال، بل الواجب هي المقدّمة حال الإيصال وبلحاظ الإيصال، لكن الوجوه المذكورة مخدوشة.

توضيح ذلك: أنّ الظرف إمّا دخيل في موضوع حكم، كما إذا قيل: «الماء في الآنية الكذائيّة مطلوب»، فليس مطلق الماء فيه مطلوباً، أو لا دخل له فيه، كما إذا

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) ١ : ٣٩٢.

٢ ـ اُنظر أجود التقريرات ١ : ٢٤٠ ـ ٢٤١.

قيل: «إنّ الذين في المدرسة عدول»، فإنّ الظرف لا دخل له في موضوع هذا الحكم، بل هو عنوان مشير ومعرّف له.

وحينئذٍ نقول: إنّ قيد حال الإيصال ولحاظه في قولهم: «المقدّمة واجبة حال الإيصال» لا يخلو عن أحد الفرضين اللّذين ذكرناهما: فإن كان بالنحو الأوّل فهو عين ما ذكره صاحب الفصول[1]، وإنّما الفرق بينهما في التعبير، وإن كان بالنحو الثاني فهو ليس إلّا القول بوجوب مطلق المقدّمة؛ لعدم التقييد فيها حينئذٍ.

ويرد علىٰ خصوص مقالة المحقّق العراقي٪[2] مضافاً إلىٰ ما ذكر ـ: أنّ المُراد بالحصّة المذكورة في عبارته هي الطبيعة المقيّدة بالإيصال، فهو عين مقالة صاحب الفصول٪.

فإذا لم يرد علىٰ مقالة صاحب الفصول إشكال عقلي، فالأمر دائر بين قوله وبين القول بوجوب مطلق المقدّمة؛ لما عرفت من أنّ الأقوال الأُخر كلّها ـ وكذا ما أفاده المحقّق العراقي ـ ليست بشيء.

واستدلّ في «الفصول»: تارةً بأنّ الحاكم بوجوب المقدّمة هو العقل الحاكم بالملازمة، فهو لا يحكم بوجوب غير الموصلة.

والظاهر أنّ مراده أنّ القدر المُتيقّن هو ذاك؛ ليمتاز عن الدليل الثالث الآتي.

وأُخرىٰ: بأنّ الوجدان شاهد علىٰ أنّه يصحّ أن يصرّح المولىٰ: بأنّي لا أُريد جميع المقدّمات أو المقدّمات الغير الموصلة، مع أنّه يقبّح عليه التصريح بالنهي عن المقدّمات الموصلة أو جميع المقدّمات، وهذا دليل علىٰ أنّ الواجب هو المقدّمات الموصلة.

وثالثة: بأنّه لمّا كان وجوب المقدّمة لأجل التوصّل بها إلىٰ الإتيان بذي

---

١ ـ تقدّم تخريجه.

٢ ـ تقدّم تخريجه.

المقدّمة، فلابدّ أن يكون الواجب هي هذه الحيثيّة؛ أي المقدّمة من حيث الإيصال[١].

هذه خلاصة استدلالاته، والعمدة منها هو الأخير، فإنّ الأوّلين منها مجرّد دعوىٰ يمكن عدم قبولها كما في «الكفاية»[٢].

وأمّا الثالث: فأجاب عنه في «الكفاية»:

أوّلاً: بمنع الصغرىٰ؛ أي أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو للتوصّل، بل وجوبها إنّما هو لعدم تمكّن المُكلّف وقدرته علىٰ امتثال أمر ذي المقدّمة بدونها؛ لأنّ التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة ليس من آثار وجوب المقدّمة وغايتها، بل من الفوائد التي تترتّب عليها أحياناً بالاختيار، وبمقدّمات أُخرىٰ هي مبادي اختياره، ولا يكاد يكون مثل هذا غاية لمطلوبيّتها، وداعياً إلىٰ إيجادها، وإلّا يرد عليه إشكال الدور، ولزم أن يكون ذو المقدّمة واجباً نفسيّاً وغيريّاً.

وأُخرىٰ: أنّه مع فرض تسليم الصغرىٰ، لكن الكبرىٰ ممنوعة، ونمنع اعتبار التوصّل فيها وإن سُلّم أنّ الوجوب لأجل التوصّل. انتهىٰ[٣].

لكن فيه أوّلاً: أنّه إن أراد أنّ غاية وجوب المقدّمة هو هذا الأمر العدمي ـ أي عدم إمكان إيجاد ذي المقدّمة بدونه ـ فهو كما ترىٰ، ولا أظنّ أن يلتزم به، فلابدّ أن يريد أنّ الغاية له هو توقّف ذي المقدّمة عليه لا التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة.

وثانياً: أنّه علىٰ فرض تسليمه الصغرىٰ ـ أي أنّ وجوب المقدّمة للتوصّل إلىٰ ذيها ـ لا يُعقل وجوب المقدّمة بدون هذه الحيثيّة؛ ضرورة أنّه إذا تعلّق الحبّ والشوق أوّلاً وبالذات بحيثيّة كامنة في الشيء، كحيثيّة التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة في المقدّمة، فلا محالة يتعلّق إرادته ـ أيضاً ـ بتلك الحيثيّة، ولا يُعقل تعلّقها بحيثيّة أُخرىٰ، كما هو

---

١ ـ أُنظر الفصول الغرويّة: ٨٦ سطر ١٩.
٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١٤٧ ـ ١٤٨.
٣ ـ أُنظر نفس المصدر: ١٤٩ ـ ١٥٠.

واضح، ولا فرق في ذلك بين الواجب النفسي والغيري.

نعم : لو جهل المُكلَّف بغاية الشيء المأمور به، كنَيل الدرجات العالية في مثل وجوب الصلاة، يمكن أن يفعلها لا لأجل ذلك.

وقال بعض المحقّقين : يمكن توجيه مقالة صاحب الفصول بوجهين :

أحدهما : أن يَريد بما ذكره واختاره : أنّ الإرادة متعلّقة بكلّ واحد من السبب الفعلي والشرط الفعلي أو المعدّ الفعلي، ولا ريب أنّ كلّ واحد منها مع قيد الفعليّة يلازم الإيصال إلىٰ ذي المقدّمة.

الثاني : أنّ الإرادة متعلّقة بالعلّة التامّة لذي المقدّمة، وهي عبارة عن مجموع المقتضي والشروط والمعدّ، ولا ريب في أنّها مستلزمة للوصول إلىٰ المعلول.

ثمّ استشكل : بأنّ الإرادة من أجزاء العلّة التامّة، ولا يمكن تعلّق الإرادة بها؛ لأنّها ليست بالاختيار.

وأجاب : بأنّا لا نُسلِّم عدم إمكان تعلّق الإرادة والشوق بها، بل الممتنع هو البعث إليها[1] انتهىٰ.

أقول : يرد علىٰ ما ذكره أوّلاً : ما أوردناه علىٰ ما في «الكفاية»: من أنّه لو فرض أنّ حيثيّة التوصُّليّة علّة لوجوب المقدّمة فالواجب هو هذه الحيثيّة لا غيرها، فإنّ مرجع الحيثيّات التعليليّة في الأحكام العقليّة إلىٰ الحيثيّات التقييديّة.

هذا إذا أراد أنّ حيثيّة المُوصِليّة علّة لتعلّق الإرادة بالمقدّمة.

وإن أراد أنّ حيثيّة السببيّة التامّة والشرطيّة الفعليّة والمعدّ الفعلي علّة لتعلّق الإرادة بالمقدّمة، فهو خلاف الوجدان.

ويرد علىٰ ما ذكره ثانياً ـ مضافاً إلىٰ هذا الإشكال الوارد علىٰ الأوّل ـ: أنّ مجموع المقتضي والشرط والمعدّ ليس شيئاً واحداً؛ ليتعلّق به الإرادة سوىٰ الإرادة

١ ـ أنظر نهاية الدراية ١ : ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

المتعلّقة بكلّ واحد من المقتضي والشرط والمُعِدّ، فهل ترىٰ من نفسك تـعلُّق إرادتك بمجموع المقدّمات من حيث المجموع، سوىٰ الإرادة المتعلّقة بالأجزاء؛ أي أجزاء العلّة كلّ واحد منها؟!

ولا يتوهّم إرادة ذلك المحقّق أنّ مراد صاحب الفصول ذلك؛ كيف وهـو أورد علىٰ مذهبه الإيرادات المتقدّمة؟! فكيف يمكن أن يريد ذلك مع إشكاله عليه؟!

ثمرة القول بوجوب المقدّمة الموصلة :

ثمّ إنّه ذكر بعضهم : أنّه تظهر ثمرة القول بوجوب المقدّمة الموصلة في بـطلان العبادة فيما إذا توقّف الواجب الأهمّ كالإزالة علىٰ ترك الصلاة؛ بناءً علىٰ توقّف فعل الضدّ علىٰ ترك فعل الضدّ الآخر، فعلىٰ القول بوجوب مطلق المقدّمة ـ كما اختاره في «الكفاية»[1] ـ فترك الصلاة في المثال واجب، فيحرم ضدّه المطلق، وهو فعل الصلاة، فتفسد لو فعلها، فإنّ فعلها وإن لم يكن نقيضاً لترك الصـلاة الواجب مـفهوماً، فـإنّ نقيض كلّ شيء رفعه وعدمه، وهو ترك تركها، لكن الصلاة متّحدة معه في الخارج، فتصير منهيّاً عنها وفاسدة، بخلاف ما لو قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة، فإنّ الواجب هو ترك الصلاة الخاصّ؛ أي المقيّد بالإيصال إلىٰ فعل الإزالة، فـالواجب هـو الترك الخاصّ، ونقيضه المحرّم هو رفع هذا المقيّد، وحيث إنّ له فردين : أحدهما فعل الصلاة، وثانيهما الترك المجرّد؛ لأنّ عدم الترك الخاصّ أعمّ من فعل الصلاة والترك المجرّد عن فعل الصلاة والإزالة، فلا تصير الصلاة منهيّاً عنها ولا فاسدة، فإنّ تركها ليس مقدّمة واجبة مطلقاً، بل إذا كان موصلاً إلىٰ فعل الإزالة ومع فعلها انتفىٰ الإيصال فلا تحرم[2].

وأورد عليه **الشيخ الأعظم**ﷺ علىٰ ما في التـقريرات بأنّ الصـلاة عـلىٰ كـلا

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٤٢.

٢ ـ هداية المسترشدين : ٢٢٠ سطر ١.

التقديرين ليست نقيضاً للترك الواجب مقدّمة بعينه، سواء قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، أم خصوص المقدّمة المُوصلة، بل هي من مصاديق النقيض وأفراده، غاية الأمر أنّه بناءً علىٰ وجوب مطلق المقدّمة، هي مصداق الترك الواجب مقدّمة، ومنحصرة في واحد، وهو الفعل، وبناءً علىٰ وجوب المقدّمة الموصلة للنقيض مصداقان: أحدهما الصلاة، وثانيها ترك الترك مجرّداً عن فعل ذي المقدّمة، وهذا ليس ممّا يوجب الفرق؛ لتكون الصلاة محرّمة بناءً علىٰ وجوب مطلق المقدّمة، وغير محرّمة بناءً علىٰ وجوب المقدّمة الموصلة، فإن لم يكفِ ذلك في حرمتها وفسادها فهو كذلك في الصورتين، وعلىٰ كلا القولين لما عرفت من عدم الفرق بينهما كي يوجب الفساد في احداهما دون الأُخرىٰ[1].

وأجاب في **«الكفاية»** عن ذلك بأنّ الصلاة علىٰ القول بالمقدّمة الموصلة من مقارنات النقيض المحرّم؛ حيث إنّها قد توجد، وقد لا توجد مع تحقّق النقيض، وهو ترك الترك الخاصّ في كلتا الصورتين، بخلاف ما لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، فإنّ الصلاة وإن كانت مغايرة للنقيض مفهوماً، لكنّها متّحدة مصداقاً ـ وفي الخارج ـ معه، فتفسد.

وأمّا علىٰ القول بالمقدّمة الموصلة فالصلاة من مقارنات النقيض المحرّم ولا يتعدّىٰ حكم الشيء إلىٰ ما يلازمه، فضلاً عمّا يقارنه.

نعم ، لا يمكن أن يكون الملازم محكوماً بحكم آخر مغاير لحكم اللازم[2].

أقول : لو قلنا إنّ نقيض كلّ شيء رفعه فنقيض ترك الصلاة المقيّد بالإيصال رفع ذلك المقيّد؛ وبعبارة أُخرىٰ ترك الترك الخاصّ، وهو أمر عدمي، والصلاة فعل وجودي، وحيثيّة الوجود تناقض حيثيّة العدم، فلا يعقل أن تكون الصلاة عين ترك

---

١ ـ أنظر مطارح الأنظار : ٧٨ سطر ٢٦ .

٢ ـ أنظر كفاية الأُصول : ١٥١ ـ ١٥٢ .

الترك الخاصّ لا مفهوماً ولا مصداقاً؛ كي يقال إنّها متّحدة معه خارجاً وذاتاً، وكذلك لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، فإنّ ترك الترك المطلق ـ حينئذٍ ـ نقيض للواجب مقدّمة، والصلاة أمر وجودي، وقد عرفت أنّ حيثيّة الوجود تطرد حيثيّة العدم، ولا يعقل الاتّحاد الذاتي بينهما.

فما ذكره من الفرق بين القولين في الثمرة غير سديد، وقضيّة ما ذكرنا عدم بطلان الصلاة علىٰ كلا القولين، كما أفاده الشيخ قدس سره[1].

وإن قلنا : إنّه يكفي في الحرمة والفساد لو كان بينهما نحو اتّحاد عَـرَضيّ، وفي اصطلاح بعض : مصدوقيّة شيء للمحرّم وإن لم يتّحدا ذاتاً، فمقتضاه فساد الصلاة علىٰ كلا القولين، فلا وجه للتفصيل بينهما.

هذا كلّه لو قلنا : إنّ نقيض كلّ شيء رفعه[2].

وإن قلنا : إنّ نقيض كلّ شيء رفعه، أو المرفوع به[3] ـ لعدم قيام الدليل علىٰ الأوّل ـ فالصلاة ـ حينئذٍ ـ نقيض للترك الواجب علىٰ كلا القولين؛ لأنّها ممّا يرفع به الواجب، وهو ترك الصلاة، فلا فرق بين القولين حينئذٍ ـ أيضاً ـ وذلك لأنّ الصلاة كما أنّها نقيض للواجب بهذا المعنىٰ علىٰ القول بوجوب مطلق المقدّمة، كذلك هي نقيض له علىٰ القول بوجوب المقدّمة الموصلة، لا أنّها من مقارناته.

وتوهّم : أنّها من مقارنات النقيض علىٰ مذهب صاحب الفصول؛ باعتبار أنّه قد يتحقّق النقيض بدونها، فليس بصحيح؛ لأجل أنّ عدم كونها نقيضاً له إنّما هو باعتبار سلب الموضوع، ففي صورة عدم الإتيان بها فهي ليست موجودة حتّىٰ تكون نقيضاً، وإلّا فهي مع وجودها نقيض لازم للترك الخاصّ الواجب.

---

١ ـ مطارح الأنظار : ٧٢ سطر ٧.

٢ ـ حاشية ملا عبدالله : ٨٢، الأسفار ٧ : ١٩٣ .

٣ ـ شرح المنظومة (المنطق) : ٦٠ .

وبالجملة : ما ذكروه ثمرةً للقول بالمقدّمة الموصلة غير صحيح.

وقال بعض المحقّقين في المقام: إنّ المراد بالمقدّمة الموصلة هي العلّة التامّة، فهي تنحلّ إلىٰ ذات العلّة والإرادة، أو المقدّمة التي لا ينفك وجودها عن وجود ذي المقدّمة، وهي ـ أيضاً ـ تنحلّ إلىٰ ذاتٍ وقيدِ عدمِ الانفكاك، وعلىٰ أيّ تقدير فإرادة المولىٰ متعلّقة بمجموع المقدّمة المركّبة من الجزءين، ونقيض ذلك المجموع هو مجموع نقيض كلّ واحد من الجزءين، وهو المنهيّ عنه المحرّم، فالواجب ـ فيما نحن فيه ـ مقدّمةً هو مجموع ترك الصلاة مع الإرادة أو عدم الانفكاك، فنقيض ترك الصلاة هو الصلاة، ونقيض الإرادة أو عدم الانفكاك عدمُها، فمجموع الصلاة مع عدم الإرادة أو الانفكاك هو المنهيّ عنه المحرّم، فالصلاة منهيّ عنها، فتصير فاسدة؛ لأنّه مع الإتيان بالصلاة يتحقّق الجزء الآخر للنقيض، وهو عدم الإرادة أو عدم عدم الانفكاك لا محالة؛ بناءً علىٰ القول بوجوب المقدّمة الموصلة.

وبالجملة : أنّ صاحب الكفاية زعم: أنّ نقيض المركّب واحد، وهو رفعه، وأنّ الصلاة من مقارناته، فلا تصير محرّمة، لكنّه ليس كذلك، فأنّ نقيض المركّب هو المركّب من نقيض كلّ واحد من أجزائه. انتهىٰ ملخّص كلامه[1].

وقال المحقّق العراقيتَدَّسِرُّهُ مثل قوله، وزاد ما ملخّصه : أنّ اللازم من تعدّد النقيض للواجب المتعدّد، هو مبغوضيّة أوّل نقيض يتحقّق في الخارج؛ لأنّه بوجود يتحقّق عصيان الأمر، فيسقط، فلا يبقىٰ موضوع لمبغوضيّة غيره؛ لعدم الأمر علىٰ الفرض، فأوّل نقيض يتحقّق في الخارج هو فعل الصلاة، فتصير مبغوضة؛ لصيرورتها نقيضاً لترك الصلاة الموصل، وإذا كان الآتي بالصلاة غير مُريد للإزالة علىٰ تقدير عدم الإتيان بالصلاة، فعدم إرادة الإزالة هو المبغوض، ولا تصل النوبة إلىٰ مبغوضيّة

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ٢١٠ .

الصلاة؛ لسقوط الأمر الغيري بعصيانه بترك الإرادة[١].

أقول : الكلام هنا إمّا في مقام الثبوت والواقع، وإمّا في متعلّق الإرادة:

أمّا الأوّل : فمجموع المركّب من أمرين أو أكثر ليس من الموجودات التكوينيّة سوىٰ وجود الأجزاء، فإنّ مجموع زيد وعمرو ليس أمراً متحقّقاً غير وجودهما، بل المجموع أمر اعتباري، وحينئذٍ فنقيض ذلك ـ أيضاً ـ كذلك، فنقيض زيد عدمه، ونقيض عمرو كذلك، وليس مجموعهما أمراً ثالثاً غير كلّ واحد، لا مجموع النقيضين. هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأمّا إذا لاحظنا متعلّق الإرادة ـ بناءً علىٰ القول بالمقدّمة الموصلة ـ فإرادة المولىٰ تعلّقت بمجموع ترك الصلاة مع إرادة الإزالة ـ مثلاً ـ باعتبارهما شيئاً واحداً واستراح المحقّق العراقي‌ﷺ منه؛ حيث ذهب إلى أنّ وحدة الموضوع وتعدّده إنّما هو بوحدة الحكم وتعدّده، ولكن قد تقدّم: أنّ هذا فاسد، فإنّ المريد لمجموعٍ مركّب من أجزاء يلاحظه ويعتبره شيئاً واحداً أوّلاً، ثمّ يبعث نحوه، فيكون متعلّق البعث واحداً اعتباراً قبل تعلّق الحكم به، وعلىٰ أيّ تقدير فالمراد والمبعوث إليه شيء واحد اعتباري، ونقيضه ـ أيضاً ـ أمر اعتباري متعلّق للإرادة الأكيدة، وهو مجموع نقيض الجزءين، وهو عدم ذلك الأمر الاعتباري، وحينئذٍ فإن قلنا: ـ إنّه يكفي في فساد الصلاة انطباق العنوان المحرّم بنحوٍ ما وإن لم يكن المنطبق متّحداً مع المنطبق عليه ذاتاً وحقيقةً ـ تصير الصلاة محرّمة بناءً علىٰ القول بالمقدّمة الموصلة أيضاً.

وإن قلنا بأنّه لا يكفي في الفساد ذلك، بل لابدّ فيه من اتّحادها مع عنوان المحرّم حقيقةً، فلا تصير باطلة.

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) ١ : ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

المبحث السادس

في الواجب الأصلي والتبعي

قد يقسّم الواجب إلىٰ الأصليّ والتبعيّ، واختلفوا في أنّ هذا التقسيم هل هو بلحاظ الواقع وفي مقام الثبوت، أو في مقام الإثبات والدلالة؛ أي ظاهر الأدلّة؟

فذهب صاحب الفصول إلى الثاني؛ حيث قال: ينقسم الواجب إلىٰ أصليّ وتبعيّ، والأصليّ ما فُهم وجوبه من خطاب مُستقلّ؛ أي غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب آخر، والتبعيّ بخلافه، وهو ما فُهم وجوبه لا بخطاب مستقلّ، بل لازم خطاب آخر؛ أي ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلّاً، والمراد بالخطاب هنا ما دلّ علىٰ الحكم الشرعي، فيعمّ اللفظي وغيره[1].

يعني يشمل الدلالة الالتزاميّة أيضاً، فدلالة الإشارة داخلة في القسم الثاني مثل دلالة الآيتين، وهما قوله تعالىٰ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْوَالِداتُ يُرْضِعْنَ أَولادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[3] علىٰ أنّ أقلّ الحمل ستّة أشهر.

وهذا التقسيم الذي ذكره تقسيم معقول لكنّه لا ينتج نتيجة.

وقال في «الكفاية» : إنّ هذا التقسيم إنّما هو بلحاظ الأصليّة والتبعيّة في مقام الثبوت والواقع؛ حيث إنّ الشيء إمّا متعلّق للإرادة والطلب مستقلّاً؛ للالتفات إليه بما

---

١ ـ الفصول الغرويّة : ٨٢ سطر ٦ .

٢ ـ الاحقاف : ١٥ .

٣ ـ البقرة : ٢٣٣ .

هو عليه ممّا يوجب طلبه، فيطلبه نفسيّاً أو غيريّاً، وإمّا متعلّق لهما تبعاً للإرادة الأُخرىٰ الملازمة للأُولىٰ، من دون التفات إلىٰ ما يوجب إرادته، لا بلحاظ الأصالة والتبعيّة في مقام الدلالة والإثبات[١].

وفيه : أنّ هذا التقسيم غير سديد، فإنّ المناسب ـ حينئذٍ ـ أن يقول : إمّا أن يكون الشيء مُلتفَتاً إليه بالنسبة للمولىٰ المريد مفصّلاً، فهو الأصليّ، أو لا كذلك، فهو التبعيّ.

ولذا عدل عنه بعض الأعاظم من المُحشّين وذهب إلىٰ أنّ هذا التقسيم إنّما هو في مقام الإثبات والدلالة، وقال: إنّه لمّا كانت إرادة ذي المقدّمة علّة لإرادة المقدّمة وفاعليّة الفاعل يترشّح وينشأ منها إرادة المقدّمة؛ باعتبار أنّ إرادة ذي المقدّمة علّة لإرادة المقدّمة فوجوب المقدّمة غيريّ، ووجوب ذيها نفسيّ، وباعتبار أنّ وجوب المقدّمة ترشّحيّ وناشٍ من إرادة ذي المقدّمة، فوجوب المقدّمة تبعيّ، ووجوب ذيها أصليّ[٢].

وفيه : أنّه قد مرّ مراراً: أنّه لا معنىٰ لترشّح إرادة من إرادة أُخرىٰ، بل كلّ واحدة منها مستقلّة مغايرة للأُخرىٰ، وليست إحداهما علّة للأُخرىٰ، بل الفاعل للإرادة هو النفس في إرادة المقدّمة وذي المقدّمة كليهما، وأنّ إرادة ذي المقدّمة ناشئة عن الاشتياق إليه، وتتبعه إرادة المقدّمة، ولو كانت إرادة ذي المقدّمة علّة لإرادة المقدّمة للزم وجوب شيءٍ يعتقد المريد أنّه مقدّمة، مع أنّه ليس بمقدّمة واقعاً وفي علم المكلّف؛ لوجود العلّة، وهي إرادة ذي المقدّمة.

فالحقّ هو ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله في مقام التقسيم، وأنّ هذا التقسيم إنّما

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ١٥٢.
٢ ـ أُنظر نهاية الدّراية ١ : ٢١٢ سطر ١.

هو في مقام الإثبات والدلالة[١].

خاتمة : في الأصل عند الشكّ في الأصالة والتبعيّة

لو شكّ في واجب أنّه أصلي أو تبعيّ، فهل هنا أصل يعتمد عليه أو لا؟

قال في «الكفاية» : إن قلنا : إنّ الواجب التبعيّ: هو ما لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، فلو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به يثبت أنّه تبعيّ، ويترتّب عليه آثاره؛ إذا فرض ترتّب آثار شرعيّة عليه، كسائر الموضوعات المتقوّمة بأُمور عدميّة .

وإن قلنا : إنّ التبعيّ أمر وجوديّ خاصّ غير متقوّم بأمر عدميّ وإن استلزمه، لايثبت بها إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت[٢]. انتهىٰ.

وقال الشيخ المحقّق محمّد حسين الاصفهاني في الحاشية : إن قلنا : إنّ المناط في الواجب التبعيّ عدمُ تفصيليّة القصد وإرادته تفصيلاً، فالتبعيّة موافقة للأصل؛ للشكّ في أنّ الإرادة في المشكوك ملتفَت إليها تفصيلاً أو لا، والأصل عدمه.

وإن قلنا : إنّ المناط فيه نَشوُ الإرادة وترشّحها من إرادة أُخرىٰ، فالأصليّة موافقة للأصل؛ إذ الترشّح من إرادة أُخرىٰ ونشوُّها منها أمر وجودي مسبوق بالعدم، وليس الاستقلال في الإرادة علىٰ هذا أمراً وجوديّاً، بل هو عدم نشوّها عن إرادة أُخرىٰ، بخلاف الاستقلال من حيث توجّه الالتفات إليها، فإنّه أمر وجوديّ كما عرفت. انتهىٰ محصّل كلامه[٣].

---

١ ـ الفصول الغرويّة : ٨٢ سطر ٦ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ١٥٣ .

٣ ـ نهاية الدّراية ١ : ٢١٢ سطر ١١.

أقول: ما ذكره في «الكفاية»: من أنّ الواجب التبعيّ هو ما لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، وما ذكره في الحاشية: من أنّ المناط في التبعيّة عدم تفصيليّة القصد والإرادة بشيء؛ أي عدمُها بنحو السالبة البسيطة المحصَّلة؛ أي الإرادة التي لم تكن مستقلّة أو مفصّلة، فإنّه يمكن صدق السلب المحصّل بانتفاء الموضوع ـ أيضاً ـ فلا يصحّ الاستصحاب المذكور؛ لاحتمال انتفاء الموضوع في صدق السلب.

وإن أراد بنحو المعدولة المحمول؛ أي الإرادة الغير المستقلة أو الغير المفصّلة في القصد، فإنّها وإن احتاجت إلىٰ وجود الموضوع؛ لأنّها موجبة، لكن لم تتحقّق الإرادة متّصفة بعدم هذا القيد والوصف العدمي في الأزمنة السابقة كي تستصحب، كما لا يخفىٰ.

المبحث السابع

في ثمرة بحث مقدّمة الواجب

ثمّ إنّهم ذكروا للبحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها ثمرةً: وهي أنّه إذا ثبتت الملازمة بين الوجوبين، وثبت وجوب المقدّمة، يقع ذلك كُبرىٰ للصُّغريات الوجدانيّة، فيقال ـ مثلاً ـ: هذه مقدّمة للواجب، ومقدّمة الواجب واجبة، ينتج أنّ هذه واجبة. وليس المناط في المسألة الأُصوليّة إلّا وقوع نتيجتها في طريق استنباط حكم فرعي[1].

وأورد علىٰ ذلك: بأنّ القائل بعدم الملازمة ـ أيضاً ـ قائل بلا بُدّيّة الإتيان بالمقدّمة ووجوبها عقلاً فلا يصلح ما ذكر ثمرة للبحث[2].

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٩٦ ـ ٣٩٧ (تقريرات العراقي)، كفاية الأُصول: ١٥٣ ـ ١٥٤.

٢ ـ أُنظر ما قرّره في بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) ١: ٣٩٧.

وقال المحقّق العراقي ﴿﴾ في التفصّي عن هذا الايراد بما حاصله: إنّه يمكن أن تُضمّ هذه النتيجة إلىٰ كُبريات أُخرىٰ، فيثمر، فإنّه إذا قلنا بـثبوت المـلازمة أمكـن الاتيان بالمقدّمة بقصد أمرها الغيري، فتتحقّق القربة بها، كما كانت تتحقّق إذا قصد بها امتثال أمر ذي المقدّمة، فتتحقّق التوسعة في التقرّب، بخلاف ما إذا قلنا بعدم ثـبوت الملازمة، فإنّه لا يتحقّق التقرّب ـ حينئذٍ ـ إلّا بالإتيان بالمقدّمة بقصد امتثال أمر ذيها.

وبالجملة : لو قلنا بالملازمة إذا أتىٰ المكلّف بالمـقدّمة بـقصد أمـرها الغـيري تتحقّق عباديّتها، ويتقرّب بها إلىٰ الله تعالىٰ، بخلاف ما إذا لم تقل بها.

وتظهر ـ أيضاً ـ فيما إذا أتىٰ المكلّف بالمقدّمات بدون ذيها، فإنّه يستحقّ الأُجرة هنا علىٰ القول بالملازمة، بخلاف ما لو قلنا بعدمها، فإنّه لا يستحقّ بالمقدّمات شيئاً. انتهىٰ محصّل كلامه علىٰ ما في التقريرات[1].

ويرد علىٰ ما ذكره أوّلاً :

أوّلاً : أنّه قد مرّ مراراً: أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلىٰ متعلّقه، وحينئذٍ فالأمر المتعلّق بذي المقدّمة لا يعقل دعوته للعبد نحـو الإتـيان بـالمقدّمات، وعـرفت أنّ الإتـيان بالمقدّمات إنّما هو للتوصّل بها إلىٰ امتثال أمر ذي المقدّمة، فلا يتحقّق به القربة حينئذٍ، ولا يتحقّق به عباديّتها.

وثانياً : قد عرفت أنّه لا داعويّة ولا محرّكيّة للأمر الغيري، ولا يُعدّ امـتثاله إطاعة، ولا تركه مخالفة، بل الداعي إلىٰ إيجاد المـقدّمات هـو حكـم العـقل بـلزوم تحصيلها؛ لأجل توقّف ذي المقدّمة عليها.

ويرد علىٰ ما ذكره ثانياً :

أوّلاً : أنّ هذا الفرض مخالف لما اختاره من وجوب الحـصّة مـن المـقدّمات

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) ١ : ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

الملازمة للإيصال؛ لأنّ المقدّمة الواجبة ـ حينئذٍ ـ ملازمة لوجود ذي المقدّمة، ولا ينفكّ عنها؛ كي يقال باستحقاق الأُجرة بإتيان المقدّمات بدون ذي المقدّمة.

وثانياً: قد عرفت أنّ امتثال الأوامر الغيريّة لا يُعدّ إطاعة، ولا تركه مخالفة؛ كي يستحقّ الأُجرة بامتثالها، فلا يندفع الإشكال بما ذكره.

فتلخّص: أنّه لا يترتّب علىٰ المسألة ثمرة.

المبحث الثامن

في الأصل عند الشّك في الملازمة

ثمّ لو شكّ في ثبوت الملازمة وعدمه، فهل يوجد في المقام أصل موضوعي أو حكمي يرجع إليه أو لا؟

فأقول: يظهر من المحقّق العراقيّ﴿قدس سره﴾ وكذا صاحب الكفاية﴿رحمه الله﴾: أنّه لا أصل موضوعي في المقام يرجع إليه؛ لأنّ الملازمة وعدمها أزليّة؛ لأنّها من لوازم الماهيّة؛ أي ماهيّة وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، وأنّ لازم الماهيّة عبارة عمّا هو لازم لها مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي، كالزوجيّة لماهيّة الأربعة[1].

أقول: لكنّه ليس كذلك، فإنّ ثبوت الزوجيّة للأربعة لا معنىٰ له إلّا أنّ الأربعة بحيث إذا لوحظت مع الزوجيّة، يجزم العقل بأنّها لازمة لها؛ أي لماهيّتها بدون دخالة الوجود الذهني أو الخارجي في ثبوتها لها، لكن هذا اللحاظ هو وجود ذهنيّ للأربعة بحسب الواقع ونفس الأمر وإن لا يستشعر اللاحظ بذلك حين اللحاظ ولا يلتفت

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي ١: ٣٩٨، كفاية الأُصول: ١٥٥.

إليه.

والحاصل: أنّ الوجودين وإن لم يكونا دخيلين في ثبوت اللازم للماهيّة، لكنّهما لا ينفكان عن نحو وجود لها.

وعلىٰ أيّ تقدير فالاستصحاب الموضوعي ـ أي استصحاب عدم الملازمة ـ غير جارٍ؛ لأنّ عدم الملازمة لوجوب المقدّمة، إمّا بنحو السلب المحصل، أو بنحو سلب الحمل، كأن يقال: وجوب المقدّمة لم يكن لازماً لوجوب ذي المقدّمة، أو وجوب المقدّمة الذي لم يكن لازماً:

فعلىٰ الأوّل فحيث إنّ السالبة يمكن صدقها بانتفاء الموضوع لم يجرِ الاستصحاب.

وعلىٰ الثاني لم يتحقّق عدم وجوب المقدّمة في زمانٍ مع اتّصافه بعدم لزومه لوجوب ذي المقدّمة كي يستصحب.

مُضافاً إلىٰ أنّه يعتبر في الاستصحابات الموضوعيّة ترتُّب أثر شرعيّ عليه، وليس في المقام ذلك الأثر الشرعي العملي، فإنّ القائل بعدم الملازمة ـ أيضاً ـ قائل بوجوب المقدّمة عقلاً ولو مع القطع بعدم الملازمة، فضلاً عن استصحابه.

وأمّا الاستصحاب الحكمي ـ أي استصحاب عدم الوجوب ـ فهو وإن كان مسبوقاً بالعدم ولو قبل وجوب ذي المقدّمة، لكن لا أثر عملي يترتّب علىٰ هذا الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ القائل بعدم الملازمة ـ أيضاً ـ قائل بوجوب المقدّمة عقلاً.

فتلخّص: أنّه لا أصل موضوعي أو حكمي عند الشكّ في وجوب المقدّمة.

وأمّا توهّم: أنّ الاستصحاب الحكمي يستلزم التفكيك بين الوجوبين[1]،

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٦.

فمدفوع: بأنّ المفروض أنّ الملازمة مشكوكة، فكيف يتوهّم استلزامه لذلك؟!

وأجاب عنه في «الكفاية» : بأنّ الاستصحاب إنّما يستلزم التفكيك بين الوجوبين الفعليّين ـ لو كان هو المدّعىٰ ـ لا الوجوبين الواقعيّين[1].

وفيه : أنّك قد عرفت أنّ المفروض أنّ الملازمة مشكوكة، وليست ثابتة، ومعه لا وقع لهذا الجواب.

مع أنّه لو فرض جريان الاستصحاب فالملازمة شأنيّة علىٰ فرض ثبوتها واقعاً، كما حُقّق ذلك في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

والحاصل : أنّه لو تمّ أركان الاستصحاب فلا مانع من جريانه باحتمال عدم إمكانه واقعاً، وإلّا يلزم عدم جريانه في كثير من موارده لمكان هذا الاحتمال فيها.

المبحث التاسع

في أدلّة وجوب المقدّمة

إذا عرفت ذلك نقول: يمكن تصوير النزاع في هذه المسألة بصور:

إحداها : أن يُعنون البحث هكذا : هل البعث إلىٰ ذي المقدّمة عين البعث إلىٰ المقدّمة أو لا؟

الثانية : هل يتولّد ويترشّح من وجوب ذي المقدّمة وجوب متعلّق بالمقدّمة؟

وبعبارة أُخرىٰ : هل البعث إلىٰ ذي المقدّمة علّة لبعث آخر متعلّق بالمقدّمة أو لا؟

---

١ ـ نفس المصدر : ١٥٦ .

الثالثة : أن يقال: هل المقدّمة واجبة؛ بمعنىٰ أنّ المولىٰ لو التفت إليها بعث إليها؟

الرابعة : أن يقال: إرادة ذي المقدّمة هل هي علّة لإرادة المقدّمة؛ بحيث تترشّح منها هذه بنحو لازم الماهيّة أو لا ؟

الخامسة : أنّ المريد لذي المقدّمة هل هو مريد للمقدّمة أو لا ؟

هذه هي الوجوه المتصوّرة في المقام لعنوان البحث .

فنقول : الأقوال في المسألة مختلفة، والعمدة هو القول بوجوبها مطلقاً[١] في قبال القول بعدم وجوبها كذلك[٢].

وأمّا التفصيل بين السبب وغيره[٣]، أو الشرط وغيره[٤]، فليس بمهمّ، فلا بأس بالإشارة إلىٰ بعض الاستدلالات التي ذكروها لوجوب المقدّمة :

فاستدلّ في «الكفاية» : بأنّ الوجدان أقوىٰ شاهد علىٰ أنّ الإنسان لو أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات ـ أيضاً ـ بحيث لو التفت إليها ربما يجعلها في قالب الطلب، ويقول مولويّاً : «ادخلِ السوقَ واشترِ اللحم».. إلى أن قال :

ويُؤيِّد الوجدانَ ـ بل ويكون من أوضح البرهان ـ وجودُ الأوامر الغيريّة في الشرعيّات والعرفيّات؛ لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمةٍ أمرٌ غيريّ إلّا أن يكون فيها مناطه وملاكه، وإذا كان فيها كان في مثلها[٥].

وقال المحقّق العراقي ما حاصله : إنّ الإرادة التشريعيّة علىٰ وِزان الإرادة التكوينيّة، ففي الإرادة التكوينيّة والفاعليّة من يريد شيئاً يريد ما يتوقّف حصول ذلك

١ ـ هداية المسترشدين : ١٩٨ .

٢ ـ نفس المصدر .

٣ ـ معالم الدين : ٦١ .

٤ ـ شرح مختصر الأُصول للعضدي: ٩١ .

٥ ـ أنظر كفاية الأُصول : ١٥٦ .

الشيء عليه أيضاً، فالإرادة التشريعيّة ـ أيضاً ـ كذلك، ولا يمكن إرادة ذي المقدّمة بدون إرادة المقدّمات في الإرادة المباشريّة التكوينيّة، فالإرادة التشريعيّة كذلك، فثبت أنّ إرادة ذي المقدّمة مستلزمة لإرادة المقدّمة[1].

أقول: أمّا الإحالة علىٰ الوجدان فهو مجرّد دعوىٰ لا شاهد عليها، فيمكن أن يدّعي آخر حكم الوجدان علىٰ خلافه.

وأمّا الاستشهاد بوقوع ذلك في الشرعيّات والعرفيّات مولويّاً، فهو ممنوع.

وأمّا ما يتراءىٰ في بعض الموارد من وقوع البعث إلىٰ المقدّمات في الشريعة المقدّسة أو في العرفيّات، فهو أمر إرشادي، أو لأجل مصلحة أُخرىٰ، أو كناية أو تأكيد للبعث إلىٰ ذي المقدّمة، وإلّا فمن البديهيّات أنّه كثيراً ما يبعث المولىٰ عبده إلىٰ ذي المقدّمة مع الغفلة عن مقدّماته، فضلاً عن البعث إليها، فإن دعوىٰ أنّ البعث إلىٰ ذي المقدّمة هي عين البعث إلىٰ المقدّمة، غير معقولة؛ فإنّ الأمر بذي المقدّمة لا يدلّ علىٰ ذلك لا بمادّته ولا بهيئته.

وكذلك لا شاهد لدعوىٰ الوجوب التقديري؛ بمعنىٰ أنّه لو التفت إليها لبعث نحوها، وكذا لا معنىٰ لتولّد إرادة من إرادة أُخرىٰ وترشّحها منها.

وأمّا دعوىٰ أنّ الإرادة التشريعيّة علىٰ وِزان الإرادة التكوينيّة ـ إلى آخر ما ذكره المحقّق العراقيّ ـ فهي ـ أيضاً ـ مجرّد دعوىٰ لا شاهد عليها ولا برهان، بل البرهان علىٰ خلافها؛ لأنّك بعدما عرفت أنّه لا معنىٰ لتولّد إرادة عن أُخرىٰ تعرف أنّ القياس باطل؛ لأنّ العقل يحكم بأنّ من يريد شيئاً يريد مقدّماته بإرادة مستقلّة؛ لأنّ لكلّ واحد من الإرادتين مبادي علىٰ حدة من التصوّر والتصديق بالفائدة بلا فرق بينهما أصلاً، وأمّا المولىٰ فيريد البعث إلىٰ ذي المقدّمة لوجود مباديه في نفسه، ولا يريد

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) ١ : ٣٩٩.

البعث إلىٰ المقدّمات لعدم وجود مباديها في نفسه، بل هي موجودة في نفس العبد، ومعه لا فائدة للبعث نحو المقدّمة.

واستدلّ **أبو الحسين البصري لوجوب المقدّمة**: بأنّها لو لم تجب لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي الواجب علىٰ وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب عن كونه واجباً[1].

وأُورد عليه:

أوّلاً: بالنقض بالمتلازمين في الوجود اللذينِ في أحدهما ملاك الوجوب دون الآخر، فالأوّل واجب، فنقول:

لايخلو إمّا أن يجب الآخر ـ أيضاً ـ أو لا، فعلىٰ الأوّل يلزم وجوب الشيء بلا ملاك، وإلّا لزم خروج الواجب عن كونه واجباً؛ لأنّ المفروض أنّهما متلازمان في الوجود لا يمكن انفكاكهما، فما هو الجواب عن هذا هو الجواب عمّا ذكره.

وثانياً: بالحلّ ـ كما في «الكفاية»[2] ـ بعد إصلاح ظاهر الاستدلال: بإرادة عدم المنع الشرعي من جواز الترك، وإلّا فالشرطيّة الأُولىٰ واضحة الفساد، وبإرادة الترك من الظرف ـ وهو قوله: «وحينئذٍ» ـ وإلّا فالشرطيّة الثانية واضحة الفساد؛ بأنّ الترك بمجرّد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق الشرطيّة الثانية حينئذٍ، ولا يلزم منه أحد المحذورين، فإنّه وإن لم يبقَ وجوب معه، إلّا أنّه بالعصيان المستتبع للعقاب؛ لتمكّنه من الإطاعة بالإتيان به مع مقدّماته، وقد اختار تركه بترك مقدّماته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمات ليتمكّن من ذي المقدّمة؛ إرشاداً إلىٰ ما في

١ ـ أنظر المعتمد ١ : ٩٥.

٢ ـ كفاية الأُصول : ١٥٧.

تركها ـ الموجب لترك ذي المقدّمة ـ من العصيان والعقاب[١].

فتلخّص : أنّه لا دليل علىٰ الملازمة مطلقاً يعتدّ به.

وأمّا التفصيل بين السبب وغيره[٢] فلا كلام فيه يعتمد عليه.

وأمّا التفصيل بين الشرط العقليّ والعاديّ وبين الشرعيّ بثبوت الملازمة في الثاني دون الأوّل، فلأجل أنّ العقل والعادة يقضيان بوجوب الأوّلين، فلا احتياج فيهما إلىٰ الوجوب الشرعيّ، بخلاف الشرط الشرعيّ، فإنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً؛ حيث إنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلاً أو عادةً[٣].

وفيه أوّلاً : أنّه إن أُريد أنّ شرطيّة الثالث تتوقّف علىٰ تعلّق الأمر به في مقام الثبوت ونفس الأمر، ففساده واضح فإنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّتين، ولا دخل للأمر فيها، بل تعلّق الأمر بالشرط موقوف علىٰ شرطيّته واقعاً، فلو توقّفت شرطيّته علىٰ تعلّق الأمر به لزم الدور.

وإن أُريد أنّ الاحتياج في الشرط الشرعيّ إلىٰ الأمر، إنّما هو لأجل كشفه عن شرطيّته الواقعيّة، فإن أُريد أنّ الكاشف عنها أمر مستقلّ فهو مسلّم، لكنّه خارج عن مسألة المقدّمة؛ لأنّ النزاع إنّما هو في وجوبها الغيري، لا الوجوب المستقلّ.

وإن أُريد أنّ الكاشف أمر غيريّ وبعث مسبَّب عن البعث إلىٰ ذي المقدّمة، أو إرادة مترشّحة عن إرادة ذي المقدّمة، فلا يمكن كاشفيّة الأمر الغيريّ عن شرطيّة شيء واقعاً؛ وذلك لأنّ الملازمة علىٰ تقدير ثبوتها فيما إذا علم بمقدّميّة شيء بالوجدان، كنصب السلّم، فيقال: إنّه واجب؛ لأنّه مقدّمة للكون علىٰ السطح، وأمّا إذا لم يعلم

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٥٧ ـ ١٥٨ .

٢ ـ أنظر المعالم : ٥٧ .

٣ ـ بدائع الأفكار (للمحقق الرشتي) : ٣٥٥ سطر ١٥ .

بمقدّميّة شيء فلا، كما إذا لم يعلم بشرطيّة الوضوء للصلاة، فلا يكشف عن شرطيّته الأمرُ الغيري المترشّح عن الأمر بالصلاة، وهو واضح، وإذا فُرض تعلّق الأمر بالصلاة المتقيّدة بالوضوء، يصير الوضوء شرطاً عقليّاً، يحكم العقل بلزوم الإتيان به.

المبحث العاشر

الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدّماته

ثمّ لو فرض ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وبين وجوب المقدّمة، فهل تثبت بين حرمة الشيء وحرمة مقدّماته، فتحرم مقدّمة الحرام مطلقاً، أو التفصيل ـ كما اختاره في «الكفاية» ـ بين المقدّمة التي يترتّب عليها الحرام بدون توسيط إرادة بينهما، كالأفعال التوليديّة مثل الإحراق ونحوه، وبين المقدّمة التي يبقىٰ معها الاختيار للمكلّف في ارتكاب الحرام وعدمه بتوسّط الإرادة بينهما فقط، والإرادة وإن استلزمت صدور الفعل، لكن لا يتعلّق بها حكم؟

ففي الصورة الأُولىٰ : يترشّح من طلب ترك الحرام طلب ترك مقدّمته، دون الصورة الثانية، فلا يترشّح من الزجر عن شيء الزجرُ عن مقدّماته[1].

وفيه : أنّ ما ذكره من حرمة المقدّمة في الصورة الأُولىٰ مسلّم، لكن لا أظنّ أن يوجد للشقّ الثاني مثال، فإنّ تحريك العضلات والالتقام ومضغ الطعام والبلغ في أكل الحرام من المقدّمات التي يُتوسّط الإرادة فيها بين الإرادة والأكل والشرب، فيمكن أن لا يرتكب الحرام ولو بعد إرادته، فلا يوجد فعل يوجده الشخص بإرادته فقط، إلّا أن

١ ـ كفاية الأُصول : ١٥٩ ـ ١٦٠ .

يكون عارفاً فإنّ العارف يخلق بهمّته.

وقال في «الدرر»: إنّ العناوين المحرّمة علىٰ ضربين:

أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييد بالاختيار وعدمه من حيث المبغوضيّة، وإن كان له دخل في استحقاق العقاب إذ لا عقاب إلّا علىٰ الفعل الصادر باختيار الفاعل.

الثاني: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة واختيار مبغوضاً؛ بحيث لو صدر لا عن اختيار لم يكن مبغوضاً ومنافياً لغرض المولىٰ، كالأفعال التوليدية.. إلىٰ أن قال:

ففي القسم الأوّل: إن كانت العلّة مركّبة من أُمور يتّصف المجموع منها بالحرمة، تكون إحدىٰ المقدّمات ـ لا بشخصها ـ محرّمة، إلّا إذا أوجد باقي المقدّمات، وانحصر اختيار المكلّف في واحد معيّن، يجب تركه معيّناً من باب تعيّن أحد أفراد الواجب التخييريّ بالعَرض، فإنّ ترك أحد الأجزاء واجب علىٰ سبيل التخيير، فإذا وجد الباقي، وانحصر اختيار المكلّف في واحدة منها معيّنة، يجب تركها.

وأمّا الثاني: ـ أعني ما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادة محرّماً، فلا تتّصف الأجزاء الخارجيّة بالحرمة؛ لأنّ العلّة التامّة للحرام هي المجموع المركّب منها ومن الإرادة، ولا يصحّ إسناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق مرتبةً من سائر المقدّمات ـ فقد عُلم ممّا ذكرنا أنّ القول بعدم اتّصاف المقدّمات الخارجيّة للحرام بالحرمة مطلقاً؛ لسبق رتبة الصارف وعدم استناد الترك إلّا إليه، ممّا لا وجه له، بل ينبغي التفصيل[1]. انتهىٰ.

أقول: ويرد علىٰ ما ذكره في القسم الأوّل: أنّه بعد الإتيان بالأخيرة من المقدّمات، أيضاً يتمكّن المكلّف من ترك الحرام بإرادة عدمه وتركه كالشرب مثلاً، والإرادة ـ أيضاً ـ لا تتّصف بالوجوب والحرمة ـ بناءً علىٰ أنّها غير اختياريّة علىٰ ما

١ ـ أنظر درر الفوائد: ١٣٠ ـ ١٣٢.

ذهب إليه بعضهم ـ فلا تتّصف واحدة من المقدّمات بالحرمة.

ويرد علىٰ ما ذكره في القسم الثاني: أنّ الإرادة في الفرض جزء المبغوض؛ لأنّه‌ قدس‌سره فرض أنّ الفعل وحده فيه ليس مبغوضاً، بل هو مع الإرادة، فحرمتها ليست لأجل أنّها مقدّمة، بل لأنّها نفس المحرّم.

ولو سلّم ذلك ـ بتوجيه أنّ التقيّد داخل والقيد خارج ـ يرد عليه ما أوردناه علىٰ ما في «الكفاية»: من أنّه يتوسّط بين الإرادة والفعل مقدّمات اُخر، كالأخذ باليد وتحريك عضلات الحلق في الشرب، ولابدّ في كلٍّ منها من إرادة مستقلّة، فيتمكّن المكلّف من ترك الفعل مع وجود أصل إرادته أيضاً.

والتحقيق في المقام: يستدعي تقديم مقدّمة، وهي: أنّ الحرمة هل هي عبارة عن المبغوضية، أو أنّها عبارة عن طلب الترك، أو أنّها عبارة عن المنتزع عن الزجر عن الشيء؟ والحق هو الأخير في قبال الوجوب المنتزع عن الأمر بشيء والإغراء نحوه، فكما أنّ الأمر عبارة عن إغراء المكلّف نحو الفعل، كذلك النهي عبارة عن زجره عن الفعل، كإغراء الكلب نحو الصيد، أو زجره عنه بالألفاظ المخصوصة، وليست الحرمة عبارة عن البغض بالنسبة إلىٰ الفعل، فإنّ البغض كالحبّ متقدّم علىٰ الزجر والبعث بمرتبتين؛ تعلّقهما بالشيء أوّلاً، ثمّ إرادته أو كراهته، ثمّ يقع الزجر أو البعث، وحينئذٍ فالحرمة ليست عين البغض، كما أنّ الحبّ ليس عين الوجوب؛ لعدم إمكانه، فما يظهر من المحقّق العراقي قدس‌سره من أنّ الحرمة عبارة عن البغض[1]، غير صحيح.

إذا عرفت ذلك نقول: بناءً علىٰ ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وبين وجوب المقدّمة، هل هي متحقّقة بين حرمة الشيء وبين مقدّماته مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو التفصيل بين مقدّماتها: بحرمة بعضها المعيّنة، أو الغير المعيّنة؟ وجوهٌ.

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١: ٤٠٣.

والحقّ : هو عدم حرمتها مطلقاً؛ وإن قلنا بالملازمة بين مقدّمة الواجب وبين ذيها؛ وذلك لأنّ وجوب المقدّمة علىٰ تقديره إنّما هو لأجل توقّف ذي المقدّمة عليها، فلو توقّف علىٰ كلّ واحدة منها وجبت كذلك؛ بحيث لو لم يأتِ بواحدة منها لم يتمكّن من فعل ذي المقدّمة، فيمكن اتّصاف جميعها بالوجوب، بخلاف مقدّمات الحرام، فإنّه لا يتوقّف ترك الحرام علىٰ ترك مقدّماته كلّاً أو بعضاً؛ بحيث لو فرض أنّ المكلّف أتىٰ بجميع مقدّماته، فهو مع ذلك مختار في فعل الحرام وتركه بالإرادة وتحريك عـضلات الحلق ـ مثلاً ـ في شرب المحرّم وازدراده وعدمها، كما لا يخـفىٰ، فـلا دخـل لإيجـاد المقدّمات في اختيار الفعل وعدمه، بخلاف مقدّمة الواجب، فإنّها من حيث توقّف ذو المقدّمة علىٰ كلّ واحدة منها، أمكن اتّصاف كلّ واحدة منها بالوجوب، وهو واضح.

الفصل الثالث عشر

في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا؟ وقبل الخوض في البحث لابدّ من تقديم أمرين :

الأمر الأوّل : أنّهم جعلوا هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة العقليّة منها لا اللفظيّة[1]؛ لأنّ المناط في المسألة الأصولية هو أن تقع نتيجتها كبرىٰ القياس في استنباط الحكم الشرعيّ الفرعيّ، وهي كذلك، فإنّه لو فرض أنّ الضدّ من العبادات، فبناءً على إثبات الاقتضاء تصير العبادة منهيّاً عنها ومحرّمة فتفسد، دون ما إذا لم نقل بالاقتضاء.

لكن قد عرفت : أنّه لا فرق بين كثير من المسائل الأُصوليّة وبين البحث عن «الصعيد» ـ مثلاً ـ في أنّه موضوع لأيّ شيءٍ، في دخله ووقوعه في طريق الاستنباط، وإنّما ذكروا هذه المسألة وكثيراً من المباحث اللغوية ـ كالبحث عن دلالة الأمر علىٰ الوجوب، وبحث المرّة والتكرار، ونحوهما ـ في الأُصول وتعرّضوا لها فيه؛ لكثرة

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٣٠١، نهاية الأفكار ١ : ٣٥٩.

دورانها في جميع أبواب الفقه، والاحتياج إليها فيه، وإلّا فهي من المباحث اللغوية، يبحث فيها عمّا هو مدلول اللفظ لغةً وعرفاً لا غير، وإلّا فليست هي من المسائل الأُصوليّة.

الأمر الثاني : أنّهم ذكروا: أنَّ المُراد بالاقتضاء في عنوان المسألة ليس هو معناه اللُّغويّ؛ لأنّه لا تأثير وتأثّر في المقام، بل المراد به ما هو الأعمّ من العينيّة والجزئيّة واللزوم اللفظي؛ من جهة التلازم بين طلب أحد الضدّين وطلب ترك الآخر، أو من جهة المقدّميّة[1]؛ ليشمل جميع الوجوه والأقوال المذكورة في المسألة.

وفيه ما لا يخفىٰ :

أمّا أوّلاً : فلأنّ ذلك يُنافي عدّهم هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة العقليّة، فإنّ دلالة المطابقة ـ كما هو مُقتضىٰ دعوىٰ العينيّة، وكذلك التضمّن والالتزام بناءً علىٰ مذهبهم ـ من الدلالات اللفظيّة، فكيف يمكن التوفيق بين عدّ هذه المسألة من المسائل العقليّة وبين تفسير الاقتضاء بهذا المعنىٰ الأعمّ من الدلالات الثلاث؟!

وأمّا ثانياً : فإطلاق لفظ الاقتضاء بالمعنىٰ المذكور في عنوان المسألة غلط، وليس مجازاً؛ لأنّه يعتبر في المجاز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له من المناسبة والعلاقة بينه وبين المعنىٰ الموضوع له، وهي فيه منتفية، مضافاً إلىٰ أنّه لا جامع بين المعاني المذكورة يُستعمل لفظ الاقتضاء فيه، فالأولىٰ إسقاط لفظ الاقتضاء في العنوان؛ لعدم الاحتياج إليه، بل هو مُخلٌّ بالمقصود، ويقال في عنوان البحث: الأمر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضدّه أو لا ؟ كما سيظهر.

والاستلزام ـ أيضاً ـ إمّا من جهة المقدّميّة، كما هو العمدة في المقام، فإنّ الحقّ أنّ هذه المسألة من شُعب مسألة مقدّمة الواجب، وإمّا لأجل التلازم بين إرادة طلب الشيء وبين إرادة طلب تركه، أو بين البعث إلىٰ الشيء وبين الزجر عن ضدّه.

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ١٦٠، وفوائد الأُصول ١ : ٣٠١ .

إذا عرفتَ ذلك نقول: هل الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه مطلقاً، أو لا يستلزم النهي عن ضدّه مطلقاً، أو التفصيل بين الضدّ العامّ وبين الضدّ الخاصّ؛ بالاستلزام في الأوّل دون الثاني؟

فهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: في الضدّ الخاصّ:

ولابدّ لمدّعي[1] الاستلزام فيه من إثبات مقدّمات:

الأُولىٰ: أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر.

الثانية: أنّ مقدّمة الواجب واجبة؛ ليكون ترك أحد الضدّين واجباً.

الثالثة: أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ؛ ليصير فعل الضدّ ـ الذي هو ضدّ ونقيض للمأمور به ـ منهيّاً عنه، والمراد بالضدّ هنا النقيض.

أمّا المقدّمة الأُولىٰ فتوضيح الكلام فيها: هو أنّ الشقوق والاحتمالات المتصوّرة فيها أربعة:

أحدها: أن يقال: إنّ كلّ واحد من عدم أحد الضدّين ووجوده مقدّمة لوجود الآخر وعدمه؛ بمعنىٰ أنّ ترك الصلاة مقدّمة للإزالة ـ مثلاً ـ والإزالة ـ أيضاً ـ مقدّمة لترك الصلاة.

وثانيها: أن يقال: ليس واحد منهما مقدّمة للآخر.

وثالثها: أن يقال: عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر دون العكس.

ورابعها: عكس ذلك.

ويظهر من المحقّق صاحب «الكفاية»: أنّه مضافاً إلى أنّه ليس عدم الضدّ مقدّمة للآخر، أنّهما مُتقارنان في الوجود وفي مرتبة واحدة ـ مثلاً ـ فأنّ بين عدم أحد

---

١ ـ كفاية الأُصول: قرّره صاحب الكفاية: ١٦١، مبادئ الوصول إلىٰ علم الأُصول: ١٠٧.

الضدّين ووجود الآخر كمال الملاءمة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقديم أحدهما على الآخر[1].

أقول : من الواضح أنّ ذلك بمجرّده لا يثبت أنّهما في مرتبة واحدة، فإنّ بين العلّة والمعلول كمال المُلاءمة، مع أنّها متقدّمة علىٰ المعلول بحسب الرتبة. فلابدّ من توجيه كلامه بأنّ عنوان التقدّم والتقارن والتأخّر، كلّ واحد مع الآخر من الأضداد التي لا رابع لها؛ كي يثبت المقارنة بنفي التقدّم والتأخّر بينهما. فنقول :

قد يُقال في إثبات أنّ أحد الضدّين في مرتبة الضدّ الآخر: إنّ المصداق علىٰ قسمين: ذاتيّ حقيقيّ، وعرضيّ مجازيّ، والأوّل مثل مصداقيّة البياض للأبيض، وزيد للإنسان، والثاني مثل مصداقيّة الجسم الأبيض للأبيض، ومصداقيّة زيد للضاحك، وحينئذٍ فالسواد الخاصّ ـ مثلاً ـ مصداق حقيقي للسواد وذاتيّ له، وهو ـ أيضاً ـ مصداق عرضيّ لمفهوم عدم البياض، فإذا كان شيء مصداقاً لمفهومين ـ وإن كان أحدهما مصداقاً حقيقيّاً، والآخر عرضيّاً ـ فهذان المفهومان في رتبة واحدة؛ لا تقدّم وتأخّر لأحدهما علىٰ الآخر، هذا غاية ما يُمكن أن يقال في المقام.

ولكنّه فاسد؛ وذلك لأنّ وجود أحد الضدّين ليس مصداقاً عرضيّاً لعدم الآخر، ولو فرض إطلاق عدم البياض علىٰ السواد فهو مسامحة في الاستعمال؛ وذلك لأنّه يعتبر في مصداقيّة شيء لمفهوم ـ وإن كانت عرضيّة ـ وجودُ خصوصيّة وحيثيّة في المصداق كامنة في المفهوم المنطبق عليه، وإلّا لزم مصداقيّة كلّ شيء لكلّ مفهوم، ولا يعقل أن يكون السواد الخاصّ واجداً لحيثيّة كامنة في مفهوم عدم البياض، فإنّ الوجود نقيض العدم، فكيف يمكن أن يكون العدم واجداً لخصوصيّة موجودة فيه؟! فلا يصحّ أن يقال : السواد هو عدم البياض بنحو الموجبة المعدولة، نعم يصحّ سلب البياض عن السواد بنحو السالبة المحصّلة، فإنّه سلب للحمل والمصداقيّة.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٦١ .

وما يقال: إنّ لعدم الملكة والعدم المضاف حظّاً من الوجود[1]، غلطٌ فاحش؛ فإنّ الوجود إنّما هو للملكة، فإنّها عبارة عن الاستعداد، فلها نحوٌ من الوجود، وأمّا العدم فلا حظّ له في الوجود أصلاً، وكذا العدم المضاف.

ومن هنا يظهر فساد ما يقال: إنّ عدم العلّة علّة للعدم[2]، فإنّه يستلزم إثبات نحو وجود وتقرّر للعدم، وإلّا فلا تأثير وتأثّر للعدم.

والحاصل: أنّ أحد الضدّين ليس مصداقاً لعدم الضدّ الآخر ولو عرضيّاً، ولا يكفي الإطلاق المسامحي، فإنّه يصدق أنّ عدم المعلول هو عدم علّته بهذا الإطلاق المسامحي، مع عدم تقارنهما واختلاف مرتبتهما.

وقال في «الكفاية»: فكما أنّ قضيّة المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادّين[3]، انتهى.

ولكن لم يعلم أنّه في هذه العبارة في مقام إثبات أنّ النقيضين في رتبة واحدة أو الضدّين، **لكن قال بعض المحشّين من تلامذته** ما يظهر منه: أنّ النقيضين في رتبة واحدة؛ حيث إنّه مهّد لذلك مقدّمات:

إحداها: كما أنّه لابدّ في المتناقضين من اتّحاد زمانهما لو كانا من الزمانيّات، كذلك لابدّ من اتّحاد الرتبة فيهما؛ وذلك لأنّه لو فرض وجود «زيد» في قطعة من الزمان، فنقيضه هو عدمه في هذه القطعة لا قبلها ولا بعدها؛ لاجتماعهما؛ أي وجوده في هذه القطعة وعدمه قبلها أو بعدها، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين، فإنّ عدمه متحقّق في الزمان القبليّ، وإلّا فالمفروض أنّ ظرف وجوده ليس هو الزمان القبليّ، فلو لم يكن عدمه ـ أيضاً ـ في ذلك الزمان لزم ما ذكرنا من ارتفاع النقيضين، وكذلك إذا كان

---

١ ـ الأسفار الأربعة ١: ٣٤٤.

٢ ـ ارشاد الطالبين: ١٦٤، وانظر الأسفار ١: ٣٥١.

٣ ـ كفاية الأصول: ١٦١.

لشيء مرتبة معيّنة كالمعلول، فإنّه في رتبة متأخّرة عن العلّة، فنقيضه هو عدمه في تلك المرتبة، لا عدمه في مرتبة علّته؛ لاجتماعهما، وذلك لأنّ المفروض أنّه ليس في مرتبة متقدّمة، وهي مرتبة العلّة، فعدمه متحقّق في تلك المرتبة المتقدّمة، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين.

فثبت من جميع ذلك : أنّ الشيء مع نقيضه في مرتبة واحدة.

الثانية : الضدّان ـ أيضاً ـ في مرتبة واحدة، كما أنّ زمانيهما واحد؛ وذلك لأنّ السواد العارض علىٰ موضوع في زمان، لا يعاند البياض العارض علىٰ ذلك الموضوع في زمان آخر قبله أو بعده؛ لاجتماعهما، فالسواد إنّما يعاند البياض إذا فرض تواردهما علىٰ موضوع واحد في زمان واحد، فكذلك إن كان للشيء مرتبة معيّنة من المراتب فضدّه هو ما يعانده في تلك المرتبة.

الثالثة : هي نتيجة الأوّلتين، وهي أنّه قد ثبت أنّ الضدّين كالسواد والبياض في مرتبة واحدة، وثبت أنّ النقيضين ـ أيضاً ـ في مرتبة واحدة كالسواد واللاسواد، فالأسود والأبيض والسواد والبياض في مرتبة واحدة بحكم قياس المساواة، فثبت أنّ أحد الضدّين كالسواد في مرتبة نقيض الآخر، وهو عدم البياض، وبالعكس؛ لأنّ السواد مساوٍ في الرتبة مع البياض، والبياض مساوٍ فيها مع عدم البياض، فالسواد مساوٍ فيها مع عدم البياض؛ لأنّ مساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء[1]. انتهىٰ ملخّصه.

أقول : في هذه المقدّمات مغالطة وقع فيها :

أمّا الأُولىٰ فبيانها أنّه توهّم : أنّ نقيض الموجود الزماني ـ كزيد الموجود في زمان معيّن ـ هو عدمه في ذلك الزمان؛ بتقييد العدم بالزمان بنحو السالبة البسيطة المحصّلة، والعدم غير قابل لأنْ يقيّد بقيد، فإنّه فرع تحقّقه، والعدم لا تحقّق له، بل

١ ـ حاشية الشيخ علي القوچاني على الكفاية : ١١٢ ـ ١١٥ .

نقيض الموجود المقيّد بالزمان هو عدم ذلك المقيّد؛ أي عدم زيد الموجود في ذلك الزمان، فقيد الزمان إنّما هو لوجود زيد المضاف إليه للعدم، وكذا نقيض الموجود في مرتبة هو عدم ذلك الموجود في تلك المرتبة، فقيد الزمان للوجود فيهما لا للعدم، فإنّه غير قابلٍ للتقييد بالزمان أو بالرتبة، فإنّ التقييد فرع تحقُّق المقيّد، ولا تحقّق للعدم كما عرفت.

وأمّا المغالطة في المقدّمة الثانية : هو أنّه‌ﷺ قاس المرتبة بالزمان، فإنّ المحال هو اجتماع الضدّين في الخارج، فلابدّ في تحقُّق التضادّ بين الشيئين من فرضهما في زمان واحد، فالسواد العارض علىٰ موضوع في الخارج لا يُعاند البياض العارض عليه في غير ذلك الزمان، بخلاف المرتبة التي هي في الذهن، فإنّه لا مانع من اجتماع أمرين في الذهن معاً مع اختلافهما في الرتبة .

وأمّا المقدّمة الثالثة : فلم يقم عليها برهان، فإنّ قاعدة قياس المساواة ليس قاعدة كلّيّة؛ ألا ترىٰ أنّه يصحّ أن يقال: الواحد نصف الاثنين، والاثنان نصف الأربعة، ولا يصحّ أن يقال: الواحد نصف الأربعة، وإنّما تصحّ في المقادير، كالخطّ ونحوه كما لو قيل: «أ» مساوٍ لـ «ب»، و «ب» مساوٍ لـ «ج»؛ لأنّ مساوي المساوي مساوٍ، ولا يقال: «أ» مباين لـ «ب»، و «ب» مباين لـ «ج»، فـ «أ» مباين لـ «ج»؛ لأنّ مباين المباين لشيء ليس مُبايناً لذلك الشيء؛ ألا ترىٰ أنّ المعلولَين لعلّة واحدة في مرتبةٍ واحدةٍ، والمعلول لأحدهما متأخّر عنه، وليس متأخّراً عن الآخر؛ لعدم وجود ملاك التأخّر بالعلّيّة والمعلوليّة، أو التقدّم التقوّمي كتقدّم أجزاء المركّب عليه، أو التقدُّم الخارجي لانتفاء جميعها، فالبرهان قائمٌ علىٰ خلاف تلك القاعدة فيما نحن فيه.

فهذه المقدّمات كلّها باطلة، مع كفاية بطلان إحداها في بطلان دعوىٰ كون أحد الضدّين في مرتبة عدم الآخر، بل البرهان علىٰ خلافه؛ فإنّه لو قيل: إنّ عدم البياض في مرتبة السواد، فقد أثبت هذا القائل للأمر العدمي شيئاً وجوديّاً، وهو أنّه في مرتبة

واحدة مع غيره، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، والأمر العدمي لا تحقّق له، فلا يمكن إثبات وصف ثبوتيّ له.

وأمّا إشكال الدور فقال في «الكفاية» ما حاصله: أنّه لو توقّف وجود أحد الضدّين علىٰ عدم الآخر ـ توقُّفَ الشيء علىٰ عدم مانعه ـ ، اقتضىٰ ذلك توقُّفَ عدمِ الضدّ علىٰ وجود الشيء توقُّفَ عدمِ الشيء علىٰ مانعه، وهو دور محال.

إن قلت : توقّف العدم علىٰ وجود الضدّ شأنيّ لا فعليّ؛ فإنّه إنّما يتوقّف لو كان المقتضي مع جميع الشرائط موجوداً سوىٰ عدم مانعه، فإنّه ـ حينئذٍ ـ يتوقّف عدم الضدّ علىٰ وجود الضدّ الآخر، وإلّا فيمكن استناد العدم إلىٰ عدم المقتضي وعدم تعلّق الإرادة الأزليّة به أبداً، وحينئذٍ فلا يلزم محال.

لا يقال : هذا إنّما يصحّ فيما إذا لوحظا مُنتهيين إلىٰ إرادة شخص واحد، وأمّا إذا لم يكن كذلك؛ بأن أراد شخص حركة شيء، وأراد الآخر سكونه، فالمقتضي لكلّ واحدٍ منهما موجود، فالعدم ـ لا محالة ـ مستند فعلاً إلىٰ وجود الآخر المانع.

لأنّا نقول : العدم هاهنا ـ أيضاً ـ مستند إلىٰ عدم قدرة المغلوب في إرادته، وهي جزء المُقتضي، وممّا لابدّ منه في وجود المراد، فالعدم فيه مستند إلىٰ عدم المقتضي والقدرة، لا إلىٰ وجود الضدّ لمسبوقيّته بعدم القدرة.

قلت : هذا وإن يرفع غائلة الدور، لكن لا يرفع غائلة توقّف الشيء علىٰ ما يصلح أن يتوقّف عليه، والمنعُ من صلوح العدم لأنْ يتوقّف الوجود عليه ـ بدعوىٰ أنّ استنادَ العدم إلىٰ وجود الضدّ مع وجود المقتضي للضدّ صحيحٌ؛ أي لو كان المقتضي للوجود موجوداً فالعدم مستند إلىٰ وجود الضدّ، فإنّ هذه القضيّة صادقة، لكن صدق الشرطيّة لا يقتضي صدق طرفيها ـ مساوقٌ لمنع مانعيّة الضدّ، وهو يوجب رفع التوقّف رأساً.

ثمّ قال : إن قلت : التمانع بين الضدّين كالنار علىٰ المنار والشمس في رائعة

النهار، وكذا كون عدم المانع ممّا يتوقّف عليه وجود الشيء ممّا لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر إلّا شبهة في مقابلة البديهة.

قلت: التمانع بمعنىٰ استحالة اجتماعهما ممّا لا ريب فيه، إلّا أنّه لا يقتضي مقدّمية عدم أحدهما للآخر، والمانع الذي يكون موقوفاً علىٰ عدمه الوجود هو ما ينافي ويزحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده. نعم العلّة التامّة لأحد الضدّين ربّما تكون مانعةً عن الآخر ومزاحمة لمقتضيه في تأثيره، مثلاً: شدّة الشفقة علىٰ الولد الغريق وكثرة المحبّة له تمنعان من أن تؤثر محبّة الأخ الغريق والشفقة عليه في إرادة إنقاذه مع المزاحمة، فينقذ الولد دونه[1]. انتهىٰ ملخّصاً.

أقول: لابدّ من ملاحظة أنّه هل يصدق القول بأنّ العدم موقوف؛ أي هذه القضيّة الموجبة، أو يقال: العدم موقوف عليه، أو أنّ العدم يؤثّر، أو متأثّر، أو غير ذلك من القضايا الموجبة التي جعل فيها العدم موضوعاً لها؟

لا إشكال في عدم صحّة هذه القضايا، فإنّه لابدّ في القضايا الموجبة من وجود الموضوع؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وليس للعدم ثبوت وتحقّق كي يحكم عليه بنحو الإيجاب التحصيلي أو العدولي، ففي الموارد التي ظاهرها إثبات شيء ثبوتيّ للعدم أو عدميّ بنحو الموجبة المعدولة المحمول، لابدّ وأن يرجع إلىٰ السلب المحصّل بانتفاء الموضوع، كما في قولنا: «شريك الباري ممتنع» فإنّه معناه أنّه ليس بموجود البتّة والسالبة تصدق بانتفاء الموضوع أيضاً، وإلّا فالقضيّة كاذبة. وهذا في غاية الوضوح.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما ذكره في «الكفاية» ـ من أنّ العدم الموقوف عليه هو العدم المزاحم للمقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه[2] ـ غير صحيح، فإنّ

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٦١ ـ ١٦٤.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٦٣.

العدم ـ كما عرفت ـ غير قابلٍ لأنْ يتوقّف عليه الشيء أبداً فلا يمكن شرطيّة العدم لشيء أو تأثيره في شيء وما يتراءىٰ من قولهم : ـ إنّ عدم العلّة علّة العدم[1] أو أنّ عدم المانع شرط ـ فهو مسامحة في مقام تعليم المتعلّم المبتدئ وتقريب المعنىٰ إلىٰ ذهنه، وإلّا فالعدم ليس بشرط، بل الوجود مانع، كما أنّ شدّة فرط المحبّة للولد الغريق مانعة عن تأثير المحبّة بالنسبة إلىٰ الأخ الغريق في إنقاذه.

ولا فرق فيما ذكرناه بين العدم المطلق وعدم الملكة والعدم المضاف، فإنّه ليس للعدم حظٌّ من الوجود أصلاً، نعم للملكة نحو من الوجود؛ لما عرفت من أنّها عبارة عن الاستعداد والقابليّة.

وممّا ذكرنا **يظهر** ما في كلام بعض المحقّقين من المحشّين رحمه الله حيث إنّه ذكر بعد بيان أقسام السبق والتقدّم : وأنّ السبق قد يكون بالتجوهر، كتقدّم أجزاء العلّة المركّبة والماهيّة علىٰ أنفسهما، وقد يكون بالرتبة، كتقدّم العلّة علىٰ معلولها وغير ذلك: من أن العدم لا يمكن توقّفه علىٰ الوجود؛ لاستحالة تأثير الموجود في العدم، فإنّه ليس بشيء، لكن يمكن أن يتوقّف الموجود عليه، فإنّ العدم قد يكون مُصحّحاً لفاعليّة الفاعل أو القابليّة القابل، فإنّ عدم الرطوبة مُصحّحة لقابليّة المحلّ للتأثير في إحراق النار، فيمكن توقّف بياض المحلّ علىٰ عدم السواد، فإنّه مُصحّح لقابليّة المحلّ للابيضاض[2]. انتهىٰ مُحصّله.

بيان الإشكال : ما عرفت من أنّ العدم عبارة عن اللاشيء، فلا يمكن أن يتوقّف عليه الوجود، وهو رحمه الله معترف بأنّه ليس بشيء ولا تأثير وتأثّر له، فكيف يقول بأنّه يمكن أن يتوقّف الوجود عليه؟! ولا فرق في ذلك بين توقّفه علىٰ الوجود وتوقّف الموجود عليه، والمصحّح لقابليّة المحلّ للإحراق بالنار ليس هو عدم الرطوبة،

١ ـ أُنظر كشف المراد : ٢٣، إرشاد الطالبين : ١٦٤ .
٢ ـ نهاية الدّراية ١ : ٢٢٠ .

بل الرطوبة مانعة عن تأثير النار.

فظهر : أنّ المقدّمة الأُولىٰ غير تامّة.

وأمّا المقدّمة الثانية من المقدّمات : وهي أنّ مقدّمة الواجب واجبة، فقد عرفت ما فيها مفصّلاً في مسألة وجوب المقدّمة.

وأمّا المقدّمة الثالثة : وهي أنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضدّه العامّ، **وهذا هو المقام الثاني** . والمراد بالضدّ العامّ هو نقيضه؛ ليترتّب عليه وقوع الصلاة في مثال الإزالة منهيّاً عنها؛ لأنّها نقيض وضدّ عامّ لترك الصلاة الواجب مقدّمةً، فنقول:

إن أراد أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ؛ أي أنّ البعث إلىٰ ترك الصلاة عين الزجر عن فعلها، ففيه: أنّ الأمر لا يدلّ علىٰ الزجر لا بهيئته ولا بمادّته، فإنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث، والمادّة موضوعة للطبيعة، وشيء منهما لا يدلّ علىٰ النهي عن الضدّ، وليس للمجموع منها ـ أيضاً ـ وضعٌ علىٰ حِدة، وأيضاً لا يعقل أن يكون الأمر عين النهي.

وإن أراد أنّ الأمر بالشيء يدلّ بالتضمّن علىٰ النهي عن ضدّه، فهو ـ أيضاً ـ غير معقول؛ لأنّه لا يعقل القول بأنّ الهيئة موضوعة للأمر بشيء والنهي عن ضدّه؛ أي مجموعهما.

وأمّا ما ذكروه لبيان ذلك ـ من أنّ الأمر موضوع لطلب الفعل مع المنع عن الترك ـ ففساده أوضح من أن يخفىٰ.

وأمّا دلالته عليه بالالتزام فقال بعض الأعاظمﷺ في تقريبه : إنّه ينسبق إلىٰ أذهاننا من الأمر بشيء النهي عن ضدّه العامّ، فيدلّ بالالتزام علىٰ ذلك[1].

وفيه : أنّ مجرّد تصوّر ذلك وانسباقه إلىٰ الذهن لا يدلّ علىٰ أنّ الآمر أراد ذلك أيضاً، ومجرّد التصوّر غير كافٍ في ذلك، بل لابدّ من التصديق بأنّ المولىٰ أراد بأمره

---

١ ـ أنظر أجود التقريرات ١ : ٢٥٢.

النهي عن ضدّه أيضاً.

فتلخّص: أنّ الأمر بالشيء لا يدلّ بواحدة من الدلالات الثلاث علىٰ النهي عن ضدّه العامّ.

وأمّا القول بالمُلازمة بين إرادة الأمر بشيء وإرادة النهي عن ضدّه، فهو ـ أيضاً ـ فاسدٌ؛ لابتنائه علىٰ ما ذكروه: من أنّ الإرادة غير اختياريّة لا تحتاج إلىٰ مبادئها، فإنّ دعوىٰ الملازمة علىٰ هذا المبنىٰ ممكنة، وأمّا بناءً علىٰ ما هو التحقيق من أنّها مسبوقة بالمبادئ ـ أي التصوّر والتصديق بالفائدة وغيرهما ولو ارتكازاً ـ فلا يستقيم دعواها، فإنّه لا فائدة في النهي عن الضدّ بعد الأمر بضدّه، فإنّه كافٍ في تحقّق الطلب الأكيد، وأنّه لا يرضىٰ بتركه.

فتلخّص: أنّ المقدّمات الثلاث المذكورة بأسرها فاسدة، فلا يصحّ القول بأنّ الأمر بالشيء مُستلزم للنهي عن ضدّه الخاصّ من جهة المقدّمية.

وأمّا استلزامه للنهي عن ضدّه الخاصّ من جهة الملازمة بينهما في الخارج، فتوضيحه يحتاج إلىٰ رسم مقدّمات:

إحداها: أنّ الضدّ مع نقيض ضدّه الآخر متلازمان، كالسواد مع عدم البياض، فإنّ السواد إمّا أن يصدق عليه البياض أو اللابياض، وإلّا فإن لم يصدق كلّ واحد منهما عليه يلزم ارتفاع النقيضين، فلابدّ أن يصدق عليه أحدهما، ولا يصدق عليه البياض؛ للزوم اجتماع الضدّين، فلابدّ أن يصدق عليه اللابياض، وهو المطلوب من ثبوت الملازمة بين أحد الضدّين ونقيض الضدّ الآخر، كما هو مقتضىٰ مصداقيّة شيء لعنوانين.

وثانيتها: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد، وإلّا فلو وجب أحد المتلازمين، وحُرم الآخر، لزم المحال، وكذلك لو جاز تركه بالجواز بالمعنىٰ الأعمّ فإنّه ـ أيضاً ـ كذلك فلابدّ أن يكون محكوماً بحكم الآخر ـ أي الوجوب في المثال ـ ولا

يجوز خلوّه عن الحكم أصلاً، فإنّه يمتنع خلوّ الواقعة عن الحكم، فإذا فُرض وجوب الإزالة لزم وجوب ترك الصلاة، الذي هو نقيض ضدّها الملازم لها وجوداً.

الثالثة من المقدّمات : أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ، وليس المراد من الضدّ العامّ الترك، كما يظهر من بعض[1]، بل المراد منه نقيض المأمور به، وهو فعل الصلاة.

فنقول : مع التلازم بين ترك الصلاة والإزالة، كما هو مقتضىٰ ما ذكر في المقدّمة الأُولىٰ، وأنّ ترك الصلاة واجب عند الأمر بالإزالة، كما هو مقتضىٰ المقدّمة الثانية، وأنّ فعل الصلاة محرّم بمقتضىٰ المقدّمة الثالثة، يتمّ المطلوب من استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ؛ لكن هذا القول والاستدلال مبنيّ علىٰ تماميّة المقدّمات الثلاث، ولكنّها بأسرها مخدوشة :

أمّا الأُولىٰ : فلوقوع مُغالطة فيها، وهي توهّم صدق نقيض البياض ـ أي اللّابياض ـ علىٰ السواد بنحو الموجبة المعدولة المحمول.

والصحيح أن يقال : لابدّ أن يصدق عليه البياض أو لا يصدق عليه البياض، لا أنّه يصدق عليه اللّابياض بنحو المعدولة الموجبة، وليس نقيض صدق البياض علىٰ السواد هو صدق اللابياض علىٰ السواد بنحو المعدولة لإمكان ارتفاعهما، بل عدم صدق البياض عليه بنحو السلب المحصّل.

وأمّا المقدّمة الثانية ففيها : أنّ العدم والعدميّ ليسا من الوقائع حتّىٰ يقال لابدّ أن يكون محكوماً بحكمٍ من الأحكام، فإنّ الأحكام إنّما هي للوقائع وأفعال المكلّفين، والعدم ليس من أفعالهم. وأمّا ما يُتراءىٰ من حكمهم علىٰ العدم ـ مثل وجوب تروك الإحرام ـ فهو مسامحة في التعبير، وإلّا فالفعل محرّم، لا أنّ الترك واجب.

وأمّا ثانياً : فلأنّا لا نسلّم امتناع خلوّ الواقعة عن حكم؛ فإنّ الممتنع خلوّها

---

١ ـ نهاية الأفكار ١ : ٣٦٠.

عن الحكم واقعاً لا الحكم الفعليّ، فإنّه لا يمتنع خلوّها عن الحكم الفعليّ.

وثالثاً: إن أُريد بالإباحة الإباحة الاقتضائيّة؛ لوجود مصلحة مقتضية لها في صيرورة الفعل مباحاً: فإنّ الفعل إمّا فيه مصلحة مقتضية لفعله بنحو اللزوم فهو الواجب، أو مقتضية للترك كذلك فهو المحرّم، أو للفعل لا بنحو اللزوم فهو المستحبّ، أو مقتضية للترك كذلك فهو المكروه.

وإمّا أن لا يوجود فيه اقتضاء للفعل والترك: فإمّا أن توجد مصلحة خارجة عنه مقتضية للإباحة فهي الإباحة الاقتضائيّة، وإلّا فهي الإباحة اللااقتضائيّة، وحينئذٍ فإن أُريد من تنافي وجوب أحد المُتلازمين مع إباحة الملازم الآخر الإباحةُ الاقتضائيّة فهو مُسلّم، لكن يمكن أن يحكم بالإباحة اللااقتضائيّة، فإنّه لا تنافي بين وجوب أحد المُتلازمين وإباحة المُلازم الآخر بهذا المعنىٰ.

وأمّا المقدّمة الثالثة: فقد تقدّم الكلام فيها وفي عدم تماميّتها، وحينئذٍ فلا يتمّ القول باستلزام الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه الخاصّ بنحو الاستلزام أيضاً.

حول التفصيلات بين ضدّين لا ثالث لهما وغيرهما

وأمّا ما يُتراءىٰ من كلام بعض الأعاظم: من التفصيل بين الضدّين اللذين لا ثالث لهما وبين ما ليس كذلك بالاستلزام في الأوّل دون الثاني، فيستلزم الأمرُ بالسكون النهيَ عن الحركة، أو بالعكس؛ لأنّهما من قبيل الأوّل؛ لاقتضاء المتفاهم العرفيّ ذلك[1].

فإن أراد أنّ الأمر بالسكون عين النهي عن الحركة وبالعكس؛ بدعوىٰ أنّ البعث هنا عين الزجر، فهو خلاف حكم العقل والمتفاهم العرفيّ، وإن أراد أنّ الأمر بالحركة متّحد مع النهي عن السكون في النتيجة، فلا فرق بين الأمر بالحركة وبين

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٣٠٤.

الزجر عن السكون، وأنّهما سواءٌ نتيجةً، فلا يفيد ذلكَ في إثبات مطلوبه، بـل عـلىٰ خلافه أدلّ، فإنّ المدّعي للاستلزام يدّعي أنّه إذا تعلّق أمر بشيء فهنا نهيٌ ـ أيضاً ـ متعلّق بضدّه، ومقتضىٰ ما ذكر كفاية أحدهما، وأنّه إذا وجد أحدهما، فلا يحتاج إلىٰ الآخر، لا أنّهما موجودان، كما هو المدّعىٰ.

وليعلم أنّ ما ذكرناه من الدليل الأوّل ـ أي استلزام الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ من جهة المقدّمية ـ إنّما هو فيما إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، وأمّا بناءً عـلىٰ القول بوجوب المقدّمة الموصلة فقط، فالقول بالاقتضاء من جهة المقدّمية موقوف علىٰ مقدّمات أربع؛ الثلاث المذكورة سابقاً بزيادة رابعة، وهي أنّ المتلازمين في الوجـود لابدّ أن يكونا محكومين بحكم واحد، لا بحكمين مختلفين.

وحاصل المقدّمات : أنّ ترك الضدّ مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، وأنّ المـقدّمة الموصلة واجبة، والأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العـامّ؛ ليكـون تـرك الترك الموصل محرّماً، وأنّ المتلازمين في الوجود لابدّ أن يكونا محكومين بحكم واحد؛ لتصير الصلاة ـ التي هي ملازمة لترك الترك الموصل ـ محرّمة، فإنّ ضدّ الترك الموصل ليس عين الصلاة، بل ملازم لها، بخلاف ما لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، فإنّه لا يحتاج إلىٰ ضميمة المقدّمة الرابعة، وأيضاً علىٰ القول بوجوب المقدّمة المـوصلة يـنحصر دليـل الاستلزام بالدليل الأوّل؛ أي جهة المقدّمية؛ لأنّ المـقدّمة الرابـعة المـذكورة إحـدىٰ مقدّمات الدليل الثاني، وحينئذٍ فله دليل واحد، بخلاف ما لو قلنا بـوجوب مـطلق المقدّمة، فإنّهما دليلان من جهة المقدّمية ومن جهة الملازمة [في ثمرة بحث استلزام الأمر للنهي عن ضدّه].

بحث : حول ثمرة القول بالملازمة

وأمّا ثمرة المسألة فقد عرفت الفرق بين القول بوجوب مطلق المقدّمة وبين القول بوجوب المقدّمة الموصلة، فنقول: إنّهم ذكروا ثمرةً لأصل البحث فيما لو فرض الضدّ من العبادات، كالصلاة بالنسبة إلىٰ الإزالة، فتصير فاسدة علىٰ القول بالاستلزام، وعدم فسادها لو لم نقل به[1].

لكن ذلك مبنيّ علىٰ أحد وجهين:

أحدهما : القول بأنّ النهي والأمر الغيريّين يمكن التقرّب بهما إلىٰ الله تعالىٰ، ومخالفتهما مبعّدة للعبد عن الله تعالىٰ؛ لاقتضاء النهي الفساد.

وثانيهما : أن يقال: إنّ في ترك الصلاة مصلحة ملزمة، أو أنّ في فعلها مفسدة كذلك؛ ليصير الترك محبوباً وفعلها مبغوضاً، فمع عدم صحّة هذين ـ كما هو الحق ـ فلا يتمّ ما ذكروه من الثمرة :

أمّا الأوّل : وهو أنّ الأمر الغيريّ ليس مقرّباً، فلأنّه ـ بناءً علىٰ ما ذكروه ـ عبارة عن البعث الترشّحي الغير الاختياريّ[2].

وبناءً علىٰ ما ذكرنا: عبارة عن البعث عن إرادة واختيار مع مباديها، لكن أحد مبادي ذلك البعث هو التصديق بالفائدة، والفائدة من البعث الغيريّ هو أنّه وسيلة إلىٰ الإتيان بالواجب، لا أنّ فيه مصلحةً ومنفعة مقتضية لوجوبه ومحبوبيّته، ومبغوضيّةً في تركه فلا مفسدة ذاتيّة في فعل الصلاة ـ حينئذٍ ـ لتصير مبغوضة ومُبعدة، وحينئذٍ فلا يتمّ ما ذكروه ثمرة لهذا البحث.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٦٥، فوائد الأصول ١ : ٣١٢ .

٢ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١ : ٢٨٥، وكفاية الأصول : ١٣١ ـ ١٣٢ .

مقالة الشيخ البهائي‌ تَتِرُّ

ثمّ لو سُلّم أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه، وأنّه يستلزم فساده لوكان عبادة، فهل يصحّ ما ذكره الشيخ البهائي‌ تَتِرُّ ردّاً علىٰ الثمرة المذكورة: من أنّه يكفي في فساد العبادة عدم الأمر بها[1]، فهي فاسدة، سواء قلنا باستلزام الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه أم لا؛ لأنّه لا أقلّ من عدم الأمر بها، وهو كافٍ في بطلانها، فلا يحتاج إلىٰ إثبات أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي في بطلان الضدّ العبادي؟

قال في «الكفاية» ردّاً عليه: إنّه يكفي في صحّة العبادة وجود ملاك الأمر فيها وإن لم يتعلّق بها أمر فعلاً لمانع، والملاك موجود في الصلاة مع ضـدّيّتها للإزالة، ولا يحتاج إلىٰ تعلّق الأمر بها[2].

وقال المحقّق الثاني‌ تَتِرُّ: إنّ الأمر متعلّق بالصلاة في الفرض، وموجود فيما إذا فُرض أنّ وقتها موسّع، والأمر المتعلّق بالإزالة مضيّق؛ لأنّه فوريّ عند الزوال؛ وقال تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[3] فبناءً علىٰ ما هو الحقّ من تعلُّق الأوامر والنواهي بالطبائع المطلقة من دون دَخْلٍ لخصوصيّات الأفراد فيه أصلاً، فالتخيير بين الأفراد عقليّ لا شرعيّ، فبما أنّ للواجب الموسّع أفراداً غير مزاحمة أمكن أن يتعلّق الأمرُ بالطبيعة؛ أي طبيعة الصلاة؛ لأنّ بعض أفرادها لا مُزاحم له، والأمرُ بالإزالة ـ أيضاً ـ فوراً معاً؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر بالصلاة مـوسّع بـالأصالة، ولو فُرض صيرورتها مُضيّقة بتأخيرها إلىٰ أن بقي من الوقت بمقدار فعلها، وفُرض الأمر بالإزالة ـ أيضاً ـ في ذلك الوقت، فلا مانع ـ حينئذٍ ـ من الالتزام بتعلُّق الأمر بطبيعة

---

١ ـ أُنظر زبدة الأصول: ٩٩ سطر ٢.

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١٦٦.

٣ ـ الإسراء: ٧٨.

الصلاة ولو ضاق وقتها، وكذا بطبيعة الإزالة؛ حيث إنّ هذا الفرد من الصلاة وإن انحصرت أفراد طبيعتها به بالعَرض، لكن أصل الطبيعة (هي) المتعلّقة للأمر، فيمكن أن يُؤتىٰ بهذا الفرد بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعة[1]. انتهىٰ حاصل كلامه.

أقول: لا إشكال فيما ذكره‏ من تعلّق الأوامر بالطبائع المجرّدة من الخصوصيات الفرديّة، لكن المقصود من الأمر بها إيجادها في الخارج، والطبيعة قد تكون لها أفراد، وقد تنحصر في فرد، والأفراد ـ أيضاً ـ إمّا عرضيّة، كالصلاة في هذا المكان وذاك، أو أفراد طوليّة كثيرة، كالصلاة في أوّل الوقت وثانيه وثالثه إلىٰ آخر الوقت، ولا ريب في عدم إمكان الأمر بالضدّين فيما لو انحصرت الطبيعة في فرد، كما إذا ضاق الوقت وبقي بمقدار فعل الصلاة فقط والمسجد متنجّس، فإنّ الأمر بالصلاة والأمر بالإزالة في الفرض ليس أمراً بالضدّين؛ لأنّ الأمرين متعلّقان بالطبيعتين، لكن ملاك استحالة الأمر بالضدّين موجود هنا؛ حيث إنّ الأمر وإن تعلّق بالطبيعة، لكن المقصود منه هو إيجاد الطبيعة، وملاك استحالة الأمر بالضدّين هو عدم قدرة العبد علىٰ امتثالهما، وهو متحقّق فيما نحن فيه أيضاً.

وأمّا لو فرض أنّ للطبيعة أفراداً طوليّة، كما لو أمر بالإزالة في أوّل الوقت، وأمر بالصلاة لدلوك الشمس إلىٰ غسق الليل، فإنّه ليس في أوّل الوقت أمر بالضدّين؛ لتعدّد الأمر ـ تعلّق أحدهما بطبيعة الصلاة، والثاني بطبيعة الإزالة ـ وليس فيه ـ أيضاً ـ ملاك الأمر بالضدّين لسعة وقت الصلاة، لكن لا يمكن الأمر الفعليّ بالصلاة في أوّل الوقت؛ لأنّه ينتهي إلىٰ الاستحالة، وكذلك لو فرض للطبيعة أفراد عرضيّة، لكن بالنسبة إلىٰ الفرد المزاحَم لا غير.

وبالجملة: ما ذكره لتصحيح وجود الأمر بالصلاة محلّ إشكال ومنع؛ فإنّه وإن لم يكن أمرَ بالضدّين، لكن ملاك الاستحالة في الصورة الأُولىٰ موجود، وفي الصورة

---

١ ـ جامع المقاصد ٥: ١٣ ـ ١٤.

الثانية والثالثة ـ أيضاً ـ بالنسبة إلىٰ الفرد المزاحم، فإنّه فيهما ـ أيضاً ـ ينتهي فعليّة الأمر بالصلاة إلىٰ الاستحالة.

بحث حول الترتّب

وأجاب بعض الأعاظم عن إشكال الشيخ البهائيّ؛ بتصحيح وجود الأمر المتعلّق بالصلاة في المثال بنحو الترتّب[1].

فنقول : قد وقع الخلط في المقام في محطّ البحث من القائلين بالترتّب وغيرهم من الأُصوليين، فإنّ محطّ البحث والنزاع في المقام إنّما هو ما لو فرض الأمر بطبيعة في وقت مضيّق، كالأمر بالإزالة فوراً، وفرض تعلُّق أمر آخر بطبيعة أُخرىٰ في ذلك الوقت، فهل يمكن ذلك بنحو الترتُّب إذا لم يمكن الجمع بينهما في ذلك الوقت؟ وأمّا إذا فرض أحد الأمرين موسّعاً فهو خارج عن محطّ البحث، فإنّهم صحّحوا الأمر بالضدّ بنحو الترتُّب؛ أي ترتُّب أحد الأمرين علىٰ عصيان الآخر؛ بأن يكون أحدهما واجباً مطلقاً، كالأمر بالإزالة، والآخر واجباً مشروطاً بما لو عصىٰ الأمرَ الأوّل وخالفه، كالأمر بالصلاة لو خالف أمر الإزالة.

فلابدّ من تقديم أُمور ليتّضح الحال في المقام :

الأوّل : أنّ الأوامر وإن كانت متعلّقة بالطبائع، لكن المقصود هو إيجادها في الخارج، كما عرفت، وهو مسلّم عند المتأخّرين[2] من الأُصوليين.

الثاني : لا يمكن جعل الطبيعة مرآةً ووجهاً لخصوصيّات أفرادها؛ بأن يحكي اللفظ الموضوع للطبيعة عن الأفراد بخصوصيّاتها كالعام، فإنّه فرق بينه وبين الطبيعة ولو بعد إجراء مقدّمات الحكمة، فإنّ العامّ يحكي عن خصوصيات الأفراد، بخلاف

---

١ ـ فوائد الأصول ١ : ٣٧٣ ـ ٣٧٤. هداية المسترشدين : ٢٤٥ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ١٧١ ـ ١٧٢، نهاية الأفكار ١ : ٣٨١ ـ ٣٨٦.

المطلق الموضوع للطبيعة؛ لعدم إمكان حكاية اللفظ الموضوع لمعنىً عن معنىً آخر غير ما هو الموضوع له، فإنّ الموضوع له في قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] هو طبيعة البيع لا أفراده، بخلاف ما لو قيل : «أُحِلّ كلّ بيع»، فإنّه يدلّ علىٰ كلّ فردٍ فردٍ، وكم فرقٍ بينهما.

الثالث : أنّ المُزاحمة التي ذكروها في المقام بين الضدّين، ليست في مقام الإرادة وعالَمها، ولا في مقام تعلّق الأمرين بكلّ واحدة من الطبيعتين، فإنّه لو فرض تعلّق الأمر بالصلاة في وقت مضيّق، وتعلّق أمر آخر بالإزالة في ذلك الوقت، فليس بينهما تضادّ وتزاحم، بل المزاحمة إنّما هي في صورة الابتلاء الخارجي بهما وفي مقام الامتثال في وقت واحد، فمع عدم الابتلاء بهما، كما لو لم يتنجّس المسجد بعدُ أو تنجّس قبل ذلك الوقت، واتّفق عدمه في وقت وجوب الصلاة، فإنّه لا مزاحمة في البين.

في أقسام الترتّب :

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنّ الترتّب الشرعيّ إمّا غير معقول، أو غير واقع:

أمّا الأوّل : فلأنّ التزاحم كما عرفت متأخّر عن الحكم بمرتبتين، فكيف يمكن اشتراط أحد الأمرين بعصيان الآخر وجعل ذلك علاجاً للتزاحم؟!

وبعبارة **أُخرىٰ** : إذا عرفت أنّ التزاحم إنّما يتحقّق بعد تعلّق الأمرين بالموضوعين، وبعد الابتلاء الخارجي بهما، فلا يمكن للآمر أن ينظر إلىٰ صورة التزاحم المتأخّر عن الحكم بمرتبتين، فضلاً عن أن يعالجه.

وأمّا الثاني : فلأنّه لو فُرض معقوليّة ذلك فالاشتراط والترتُّب غير واقعين؛ لأنّ الاشتراط يحتاج إلىٰ مؤنة وبيان زائد علىٰ بيان أصل الحكم، مع أنّ الأدلّة

---

١ ـ البقرة : ٢٧٥ .

الشرعيّة ـ مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾[١] ـ خالية عن هذا الاشتراط، مع أنّك عرفت أنّ التزاحم فرع الابتلاء الخارجيّ، فلعلّه لم يقع ولا يقع إلىٰ يوم القيامة، فالقول بالترتُّب غير صحيح.

وأمّا الترتُّب العقليّ : فإن أُريد أنّ العقل يتصرّف في الأدلّة الشرعيّة بتقييدها بالقدرة وغيرها مع إطلاقها، فهو ـ أيضاً ـ واضح الفساد، فإنّه لا سبيل للعقل إلى تقييد الأدلّة الشرعيّة والخطابات المطلقة الصادرة من الشارع، وليس للعبد أن يقيّد الأوامر الصادرة من مولاه بقيد.

وإن أُريد أنّ العقل حاكم بمعذوريّة العاجز والجاهل وغيرهما في مخالفة الحكم الشرعيّ؛ بمعنىٰ أنّه لا يصحّ عقوبته مع إطلاق الحكم بحيث يشمله، فهو مسلّم.

الخطابات القانونيّة :

وتوضيحه يحتاج إلىٰ تمهيد أُمور :

الأوّل : أنّ ما ذكره في غير موردٍ من «الكفاية» من أنّ للأحكام مراتبَ أربعة:ـ مرتبة الاقتضاء، ومرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعليّة، ومرتبة التنجّز[٢] ـ غيرُ متصوّر، والمتصوّر منها مرتبتان علىٰ وجه، وهما مرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعليّة، وأمّا مرتبة الاقتضاء فليست من مراتب الحكم؛ لأنّها قبل الحكم، كما أنّ مرتبة التنجّز بعد الحكم، وليست ـ أيضاً ـ من مراتبه؛ وذلك لأنّ جميع الأحكام صادرة من الشارع لانقطاع الوحي بعد النبيّ صلى الله عليه وآله ولا دَخْلَ لعلم المكلّف وقدرته وجهله وعجزه فيها، والأحكام كلّيّة قانونيّة تشمل جميع المكلّفين، كالأوامر العرفيّة الصادرة من الموالي العرفيّة، وهي مرتبة الإنشاء.

---

١ ـ البقرة : ٤٣ .

٢ ـ كفاية الأصول : ١٩٣ و ٢٩٧ .

ومن الأحكام ما لم يصدر من الشارع؛ لمصالح في عدم إجرائها أو مفاسد فيه، كالأحكام التي لم يُؤمر النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بإعلامها للناس بل هي مُستودعة عند صاحب الأمر ـ عجّل الله تعالىٰ فرجه ـ كنجاسة أهل الخلاف وكفرهم.

ومنها : ما أوقعه الشارع في مورد الإجراء، مثل ﴿لِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[1] و﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ وَآتُوا ٱلزَّكَاةَ﴾[2] ونحوها المتوجّهة إلىٰ جميع المكلّفين الواقعة في مورد الإجراء والعمل، وهي المرتبة الفعليّة، ولا تختصّ بالعالم والقادر، بل تشمل الجاهل والعاجز أيضاً، غاية الأمر أنّ العاجز والجاهل القاصر معذوران عقلاً في المخالفة، وليس هذا تقييداً للدليل الشرعيّ؛ كي يتحقّق هنا مرتبة أُخرىٰ للحكم هي مرتبة التنجّز.

الثاني : أنّهم ذكروا: أنّ الأمر بما هو خارج عن مورد الابتلاء مستهجن، وكذلك الزجر عنه، ولذا حكموا بعدم منجّزية العلم الإجمالي بالمحرّم مع خروج بعض أطرافه عن مورد الابتلاء؛ لعدم العلم ـ حينئذٍ ـ بالتكليف والحكم الشرعيّ[3]، لكن هذا إنّما يصحّ في الخطابات الجزئيّة الشخصيّة، وكذا يقبح بعث شخص أو زجره عن شيء يعلم بإتيان المكلّف به أو زجره بنفسه ولو لم يأمره به أو يزجره عنه.

وأمّا الأحكام الكلّيّة القانونيّة مثل الأحكام الشرعيّة والخطابات الإلٰهيّة والنبويّة صلى الله عليه وآله وكذا أوامر الموالي العرفيّة الكلّيّة القانونيّة، فهي إنّما تُستهجن إذا كان المأمور به والمنهيّ عنه خارجاً عن ابتلاء جميع المكلّفين، وأمّا إذا لم يكن كذلك؛ لابتلاء بعض المكلّفين به، وإن خرج عن مورد ابتلاء بعضٍ آخر فهو غير مُستهجن، فليس الخطاب بمثل ﴿يا أيُّها الذين آمنوا﴾ ونحوه من الخطابات الكلّيّة، قبيحةً

١ ـ آل عمران : ٩٧.

٢ ـ البقرة : ٤٣.

٣ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٢٥٠، ٢٥١، وفرائد الأصول ٤ : ٥٠ ـ ٥١.

ومستهجنة، والشاهد علىٰ ذلك أنّهم لا يقولون بذلك في الأحكام الوضعيّة، كنجاسة الخمر الموجود في مكان بعيد خارج عن مورد الابتلاء، وكذلك نجاسة الدم ونحوه، وإلّا لزم الهرج والمرج في الفقه.

وتوهّم : انحلال الأحكام الكلّيّة القانونيّة المتوجّهة إلىٰ المكلّفين إلىٰ أحكام جزئيّةٍ بعدد المكلّفين، متوجّهةٍ إلىٰ كلّ واحد من آحاد المكلّفين[1]، لا معنى له، بل هو غير معقول؛ أترىٰ أنّه لو قال: «جاء الناس كلّهم» في الإخبار كذباً، أنّه أكاذيب متعدّدة بعددهم؛ لانحلاله إلىٰ ذلك؟! حاشا وكلّا، بل هو كذب واحد، وهو شاهد علىٰ فساد القول بالانحلال بالمعنىٰ المذكور.

فتلخّص : أنّ الأحكام الصادرة من الشارع كلّية قانونيّة متوجّهة إلىٰ جميع المكلّفين ـ العالم منهم والجاهل ، القادر منهم والعاجز ـ غاية الأمر أنّ العقل يحكم بمعذورية العاجز والجاهل القاصر في المخالفة، وليس ذلك تقييداً لحكم الشارع كما عرفت.

الثالث : قد عرفت أنّ الأحكام الشرعيّة: إمّا لا يتصوّر فيها النظر إلىٰ صورة التزاحم، فضلاً عن بيان علاجه وأنّه لا يمكن ذلك، وعلىٰ فرض إمكانه ـ أيضاً ـ غير ناظرة إليها؛ لأنّ بيان العلاج يحتاج إلىٰ بيان زائد علىٰ بيان أصل الحكم، كما يشهد بذلك الحسّ والوجدان.

الرابع : أنّ القول بالترتّب وتقييد الأحكام الشرعيّة بذلك فاسدٌ؛ لوجهين :

أحدهما : أنّه لو جاز ذلك لزم جواز إزالة المكلّف قدرته وتعجيز نفسه باختياره، لو فرض أنّ الأحكام مشروطة بالقدرة؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ يصير مثل قوله: «قصّر إن كنت مسافراً» أو «صلّ أربع ركعات إن كنت حاضراً»، فإنّه يجوز السفر والتقصير في الصلاة، فكما يجوز ذلك لزم أن يجوز للمكلّف تعجيز نفسه؛ لأنّ الحكم

---

١ ـ فوائد الأصول ١ : ٥٥١ .

مشروط بالقدرة علىٰ الفرض، ولا يجب تحصيل شرط التكليف أو إبقاؤه، مع عدم التزامهم بذلك.

وثانيهما : أنّهم ذهبوا إلىٰ الاحتياط عند الشكّ في القدرة، مع أنّه لو كان التكليف مشروطاً بها فالقاعدة هي البراءة؛ للشكّ في تحقّق شرط التكليف.

الخامس : أنّه قد يعجز المكلّف عن الإتيان بالمأمور بهما معاً في المثال، وقد يقدر علىٰ امتثال واحد منهما، ويعجز عن الجمع بينهما في مقام الامتثال، فلا إشكال في جواز الأمر والبعث في الثاني؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما مقدور له، والغير المقدور هو الجمع بينهما ولم يتعلّق به أمر.

إذا عرفت ذلك نقول : إذا فُرض أنّ المولىٰ أمر عبده بالإزالة، وأمره ـ أيضاً ـ بإنقاذ الغريق، وفرض أنّه ليس أحدهما أهمّ من الآخر، بل فرض تساويهما في الأهمية فقد يتركهما المكلّف بدون أن يأتي بفعل آخر مطلقاً، وقد يشتغل عند تركهما بفعل مباح، وقد يشتغل بفعل محرّم، أو يأتي بأحدهما :

ففي الأوّل يستحقّ عقوبتين لمخالفته للتكليفين.

ولا يتوهّم أنّه لا يقدر علىٰ الجمع بينهما، فلا يصحّ له إلّا عقوبة واحدة؛ لأنّ المقدور ليس إلّا واحداً منهما؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر مقدور له، فمع تركهما معاً يستحقّ العقوبة لكلّ واحد منها.

وكذلك في الصورة الثانية.

وأمّا في الصورة الثالثة : فيستحقّ فيها ثلاث عقوبات: أحدها لارتكابه المحرّم، والثانية والثالثة لتركه الإزالة والإنقاذ مع تمكّنه من الإتيان بكلّ واحدٍ منهما مع قطع النظر عن الآخر.

وأمّا في الصورة الرابعة : فلا يستحقّ فيها عقوبة أصلاً؛ لأنّه مع الإتيان بواحدٍ منهما لايقدر علىٰ فعل الآخر، فهو معذور في مخالفته عقلاً، مع أنّه حكم فعليّ أيضاً.

هذا في صورة تساوي التكليفين في الأهميّة.

وأمّا لو فرض أنّ أحدهما أهمّ من الآخر، كما لو غرق اثنان: أحدهما ابن للمولىٰ، والآخر ابن أخٍ له، وفرض أنّ إنقاذ الابن أهمّ عقلاً من الآخر عنده، فإنْ تَركَ إنقاذهما معاً استحقّ عقوبتين؛ لقدرته علىٰ إنقاذ كلّ واحدٍ منهما مع قطع النظر عن الآخر، وإن أنقذ الابن ولم يقدر على الآخر، فلا يستحقّ عقوبةً أصلاً في مخالفة الأمر بالمهمّ؛ لمعذوريّته عقلاً لعدم قدرته علىٰ امتثاله مع فعل الأهمّ، ولو أنقذ ابن الأخ المهمّ فلا يستحقّ عقوبة بالنسبة إليه، وأمّا بالنسبة إلىٰ ترك إنقاذ الابن الأهمّ، فلا يُعذِّره العقل لتركه واشتغاله بالمهمّ.

فظهر من جميع ما ذكرناه: أنّ ما استشكله الشيخ البهائي قدس سره علىٰ الثمرة ـ بأنّ الأمر بالشيء وإن لا يقتضي النهي عن الضدّ، لكنّه يقتضي عدم الأمر به، وهو كافٍ في فساده لو كان عبادة[1] ـ غيرُ صحيح؛ لما عرفت من أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع، فالصلاة في المثال مأمور بها، وكذلك الإزالة بنحو الإطلاق، مع أنّها ضدٌّ للإزالة، فلا يقتضي الأمرُ بها عدمَ الأمر بالصلاة في المثال:

ففي صورة تساوي الضدّين في الأهميّة لو أتىٰ بواحدٍ منهما، فالعقل حاكم بمعذوريّته في مخالفة الآخر، مع أنّ أمره ـ أيضاً ـ فعليّ، والترتُّب الشرعيّ أو العقليّ ـ كما عرفت ـ غير معقول.

وفي صورة أهميّة أحدهما لو أتىٰ به فهو معذور ـ أيضاً ـ في ترك الآخر.

وأمّا إذا أتىٰ بالمهمّ فهو ممتثل بالنسبة إليه، فيُثاب به، لكن حيث إنّه ترك الأهمّ، فلا يعذره العقل، فيصحّ عقوبته به؛ لما عرفت من أنّ الأوامر الشرعيّة كلّها كلّيّة قانونيّة متوجّهة إلىٰ عامّة المكلّفين، وليس حالات المكلّفين ـ من العلم والجهل والقدرة والعجز ـ دخيلة فيها ولا ملحوظة، وإلّا لزم تقييدها بعدد أفراد المكلّفين؛

---

١ ـ أنظر زبدة الأُصول: ٩٩ سطر ٢.

لاختلاف حالاتهم، وأنّ دعوىٰ انحلالها إلىٰ أوامر شخصيّة وأحكام جزئيّة غيرُ معقولة، وأنّ إرادة الشارع لم تتعلّق ببعث كلّ واحدٍ واحدٍ من المكلّفين وانبعاثه أو زجره وانزجاره، وإلّا لما أمكن التخلُّف، كما هو واضح.

مضافاً إلىٰ أنّه لو انحلت الأوامر والنواهي الشرعيّة إلىٰ أوامر ونواهٍ جزئيّة شخصيّة، فمع العلم بعصيان المكلّف لا معنىٰ للبعث والزجر لاستهجانه حينئذٍ، وكذا مع العلم بالإتيان والموافقة ولو مع عدم الأمر والنهي، وكذا مع العلم بعدم قدرته على الامتثال، فيلزم عدم الأمر والنهي بالنسبة إلىٰ العاصين والمطيعين والعاجزين، ولا يلتزم بذلك أحدٌ قطعاً، بل الإرادة متعلّقة بجعل القانون، ومعنىٰ التشريع هو ذلك، والمكلّفون كلّهم في شمول الأحكام لهم سواء من غير استثناء، غاية الأمر أنّ العاجز والجاهل القاصر معذوران عقلاً، ولا يصحّ عقوبتهما في مخالفة الحكم الفعليّ، وقد عرفت أنّ الأوامرَ الصادرة من الشارع ـ في الآيات القرآنيّة والسنّة النبويّة صلى الله عليه وآله ـ مطلقةٌ كلّيّة، وليست جزئيّة.

رجع إلى بيان استحالة الترتّب :

وأمّا بيان استحالة الترتُّب من جهة الآمر بأن يقال: كما أنّه يستحيل أمر الشارع بالضدّين لقبحه، فلا يمكن إرادته بالأمر بهما، كذلك يستحيل صدور أمرين منه: تعلّق أحدهما بشيء في وقت معيّن، والآخر بشيء آخر مضادّ له في ذلك الوقت؛ بحيث لا يتمكّن العبد من امتثالهما، فإنّه لا ينقدح إرادة المولىٰ الملتفِت به.

قال في «الكفاية» ما حاصله: إنّه تصدّىٰ جماعة من الأفاضل[1] لتصحيح الأمر بالضدّ بنحو الترتُّب علىٰ العصيان، وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخّر،

١ ـ هداية المسترشدين : ٢٤٥ سطر ١٩، الفصول الغرويّة : ٩٦ سطر ٢٦، كشف الغطاء: ٢٧ سطر ١٩.

أو البناء علىٰ العصيان بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن؛ بدعوىٰ أنّه لا مانع عقلاً عن تعلّق الأمر بالضدّين كذلك؛ أي بأن يكون الأمرُ بالأهمّ مطلقاً، والأمرُ بالمهمّ معلّقاً علىٰ عصيان أمر الأهمّ أو البناء عليه، بل هو واقع في العرف كثيراً.

قال: قلت: إنّه وإن لم يكن ملاك الاستحالة فيه موجوداً في مرتبة الأمر بالأهمّ، لكنّه موجود في مرتبة الأمر بالمهمّ؛ بداهة فعليّة الأمر بالأهمّ في هذه المرتبة ـ أيضاً ـ وعدم سقوط أمر الأهمّ بعدُ بمجرّد المعصية.

قال: لا يقال: إنّه بسوء اختيار المكلّف، ولا برهان على امتناعه.

لأنّا نقول: إنّ سوء اختيار المكلّف لا يَقلب الممتنع ممكناً، ولا فرق في الاستحالة بين ما إذا كان الضدّان في عرض واحد، وبين ما نحن فيه.

إن قلت: فرقٌ بين الاجتماع في عرض واحد وبين الاجتماع كذلك، فإنّ الطلب في كلّ واحدٍ منهما يطرد الآخر في الأوّل، بخلافه في الثاني.

قلت: ليت شعري كيف لا يطرده الأمر بغير الأهمّ؟! وهل يكون طرده له إلّا من جهة فعليّته ومضادّة فعليّته للأهمّ، والمفروض فعليّة الأمر بغير الأهمّ ومضادّة متعلّقه؟!

إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدّين في العرفيّات؟

قلت: لا يخلو إمّا أن يكون الأمر بالمهمّ بعد التجاوز عن الأمر بالأهمّ وطلبه حقيقةً، وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلىٰ محبوبيّته وبقائه علىٰ ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاحمة.

وقال رحمه الله: ثمّ إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه من الاستحقاق لعقوبتين في صورة مخالفة الأمرين، ولذا كان سيّدنا الأستاذ (الميرزا حسن الشيرازي) لايلتزم به علىٰ ما ببالي، وكنّا نورد به علىٰ الترتّب، وكان بصدد تصحيحه[1]. انتهىٰ

---

١ ـ كفاية الأصول: ١٦٦ ـ ١٦٨.

ملخّصه.

أقول : إنّ تخصيصه الاشتراط علىٰ العصيان بنحو الشرط المتأخّر فهو لعـدم تصوّر الشرط المقارن فيه، فضلاً عن الشرط المتقدّم، وذلك لأنّ المراد بالعصيان الذي هو شرط للأمر بالمهم هو العصيان الخارجي، وهو موجود زمانيّ؛ لأنّه عبارة عـن تعطُّل المكلّف عن امتثال الأمر بالأهمّ في مقدار من الزمان، كان يقدر علىٰ الإتيان به في هذا الزمان المظروف له، فلو أمره بإزالة النجاسة عن المسجد في ساعة معيّنة أوّلها الدلوك ـ مثلاً ـ وفرض أنّه لا يمكن فعلها في أقلّ من ساعة، ففي أوّل الدلوك وقبله لم يتحقّق عصيان للأمر بالإزالة، كما أنّه لم يتحقّق إطاعة فيهما، بل العصيان موقوف علىٰ مضيّ مقدار من أوّل الدلوك ولو قليلاً؛ بحيث لا يتمكّن المكلّف من امتثال أمر الإزالة في تلك الساعة، فإذا رتّب الأمر بالمهمّ علىٰ عصيان الأمر بالأهمّ، فلا يمكن إلّا بنحو الشرط المتأخّر لا غير، هذا بخلاف ما لو رتّب أمر المهمّ علىٰ العزم علىٰ عصيان أمر الأهمّ، فإنّه يمكن بنحو الشرط المُقارن أيضاً.

والأولىٰ بيان ما أفاده الميرزا النائيني في المقام ـ علىٰ ما نقله بعض مُقرّري درسه ـ فإنّه تيُّ مهّد لتصحيح الترتُّب مقدّمات :

المقدمة الأُولىٰ في بيان أمرين :

الأوّل : أنّ المتضادّين إذا تعلّق التكليف بكلٍّ منهما أو بواحد منهما بالخصوص، مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فلا محالة يكون التكليفان المتعلّقان بهما طوليّين لا عرضيّين، ولا يلزم من الطلبين كذلك طلب الجمع بين الضدّين؛ لما ذكرنا، وإنّما يلزم من الطلبين ذلك إذا كان كلّ واحدٍ منهما في عرضٍ واحد بأن يكون مطلقاً بالإضافة إلىٰ الإتيان بمتعلّق الآخر وعدمه، بخلاف ما إذا جعل أحدهما مشروطاً بعدم الآخر، ويكشف عن ذلك أنّه إذا فرض إمكان الجمع بين شيئين كالقراءة والدخول في المسجد، ومع ذلك جعل أحدهما مشروطاً ومترتّباً علىٰ عدم الآخر، وقرأ حال

الدخول في المسجد امتنع وقوعها في الخارج علىٰ صفة المطلوبيّة، فلو أتىٰ المكلّف بهما كذلك كان مشرِّعاً، فيكشف ذلك عن أنّ نفس ترتّب الخطابين يمنع من تحقّق الجمع بينهما.

الأمر الثاني : أنّه في صورة عدم قدرة المكلّف علىٰ امتثال التكليفين الموجب لوقوع المزاحمة بينهما، وإن كان لابدّ من رفع اليد عمّا يقع بـه التزاحم؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور عقلاً، إلّا أنّه لا مناص من الاقتصار علىٰ ما يرتفع به التزاحم المذكور، وأمّا الزائد عليه فيستحيل سقوطه، فإنّه بلا موجب.

ومن ثمّ وقع الكلام في أنّ الموجب للتزاحم هل هو إطلاق الخطابين؛ ليكون الساقط هو إطلاق خطاب المهمّ فقط، دون أصل خطابه، مشروطاً بعدم الإتيان بالأهمّ ومترتّباً عليه؛ لأنّ سقوطه بلا مُوجب كما عرفت، أو أنّ الموجب له نفس فعليّة الخطابين ليسقط خطاب المهمّ من أصله، ويترتّب علىٰ ذلك أنّ التزاحم إذا كان ناشئاً عن فعليّة الخطابين، فلابدّ من سقوطهما معاً إذا لم يكن أحدهما أهمّ، غاية الأمر أنّ العقل يستكشف خطاباً تخييريّاً شرعيّاً؛ لاستلزام عدمه تفويت الملاك الملزم، وهو قبيح علىٰ الحكيم، وهذا بخلاف ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن إطلاق الخطابين، فإنّه بناءً عليه يكون الساقط إطلاق الخطابين دون أنفسهما، فكلٌّ من الخطابين مشروط ومترتّب علىٰ عدم الإتيان بمتعلّق الآخر، والتخيير ـ حينئذٍ ـ عقليّ لا شرعيّ.

ومن الغريب أنّ العلّامة الأنصاري مع إنكاره الترتّب، وبنائه علىٰ سقوط أصل خطاب المهمّ، دون إطلاقه[1]، ذهب في تعارض الخبرين ـ بناءً علىٰ السببيّة ـ إلىٰ سقوط إطلاق وجوب العمل علىٰ طِبق كلّ واحد منهما ببيان: أنّ محذور التزاحم يرتفع عند سقوط الإطلاقين، فيكون وجوب العمل بكلٍّ منهما مشروطاً بعدم العمل علىٰ طبق الآخر، وهذا التقييد والاشتراط إنّما نشأ من اعتبار القدرة في فعليّة

---

١ ـ مطارح الأنظار : ٥٦ ـ ٥٧ سطر ٣٤.

التكليف[١].

وحاصل ما ذكره يرجع إلى الالتزام بخطابين مترتّب كلّ منهما علىٰ عدم امتثال الآخر، فليت شعري لو امتنع ترتّب أحد الخطابين علىٰ عدم امتثال الآخر ـ كما فيما نحن فيه ؛ لاستلزامه الجمع بين الضدّين، كما توهّم ـ فهل ضمّ ترتُّبٍ إلىٰ مثله يوجب ارتفاع المحذور؟! إلّا أنّ الاشتباه من الأساطين غير عزيز[٢]. انتهىٰ.

أقول : ما ذكره في هذه المقدّمة صحيح لا غبار عليه، لكن سيجيء أنّه لا يترتّب عليه فائدة وثمرة في المقام.

وأمّا إشكاله علىٰ الشيخ فهو من غرائب الإشكالات :

أمّا أوّلاً : فلأنّ الترتُّب المُدّعىٰ في المقام: عبارة عن فرض وجود أمرٍ بالأهمّ بنحو الإطلاق، وأمرٍ آخر مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ، لا بعدم الإتيان به، وعصيانُ كلّ أمر وطاعتُه في مرتبة متأخّرة عنه، والمفروض أنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان أمر الأهمّ، فهو متأخّر عن عصيان الأمر بالأهمّ؛ لأنّ المشروط متأخّر عن شرطه برتبة، خصوصاً بناءً علىٰ مذهبه من رجوع الشرائط الشرعيّة كلّها إلىٰ قيود الموضوع، فالأمر بالمهمّ مُتأخّر عن الأمر بالأهمّ برتبتين، فهذا هو الترتُّب المدّعىٰ في المقام.

وأمّا ما ذكره الشيخ؛ فليس هو من الترتُّب أصلاً؛ لأنّه اشترط في العمل بكلّ واحدٍ من الخبرين عدم الإتيان بمتعلّق الآخر لا عصيانه، كما لايخفىٰ علىٰ من تأمّل في عبارته الآتية.

ولو أراد الشيخ؛ الترتّب الاصطلاحي يلزمه المحال؛ لأنّه إن كان العمل بكلّ واحد من الخبرين مشروطاً بعصيان الآخر، يلزم تقدّم كلّ واحد منهما علىٰ الآخر

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٣٨ سطر ١٧ .

٢ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١ : ٣٣٦ ـ ٣٣٩ .

بمرتبتين، فيلزم تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مُراد الشيخ﵀ في باب التعارض هو ما ذكرنا سابقاً : من أنّ الأحكام الصادرة من الشارع كلّها مُطلقة، وجميع المكلّفين بالإضافة إليها سواء، لكن العقل حاكم بمعذوريّة مثل العاجز في مقام الامتثال، فإذا لم يقدر المكلّف علىٰ الجمع في امتثال الطلبين لو أتىٰ بواحدٍ منهما، فهو لا يستحقّ عقوبة في ترك الآخر، ولو تركهما معاً استحقّ عقوبتين.

فإنّه﵀ قال في باب التعادل : إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم سقوطهما، ليس لأجل شمول العموم اللّفظي لأحدهما علىٰ البدل. قال: ولكن لمّا كان امتثال التكليف منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفيّة مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّ واحد منهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلٌّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه، ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه، ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب امتثال كلٍّ منهما بعد تقييد الامتثال بالقدرة[1]. انتهىٰ.

وهذه العبارة كما ترىٰ صريحة فيما ذكرناه، ولكن يرد علىٰ الشيخ﵀ أنّه لا اختصاص لما ذُكر بالمُهمَّين، بل يجري في الأهمّ والمهمّ أيضاً.

المقدّمة الثانية (التي ذكرها الميرزا[2] النائيني﵀) : أنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلىٰ قيود الموضوع، ولابدّ من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل والإنشاء، فحال الشرائط كلّها حال الموضوع. ومن الواضح أنّ الموضوع بعد وجوده خارجاً لا ينسلخ عن الموضوعيّة؛ لأنّه يستلزم بقاء الحكم بلا موضوع، فلا وجه لما

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤٣٨ .

٢ ـ فوائد الأُصول ١ : ٣٣٩ .

ذكره بعضهم: من أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه ينقلب واجباً مُطلقاً[١]، وهو مساوق للقول: بأنّ الموضوع بعد تحقّقه خارجاً ينسلخ عن الموضوعية، ولا يبعد أن يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل وعلّة التشريع؛ بتوهّم أنّ شرط التكليف خارج عن موضوعه، بل هو من قبيل الداعي لجعل الحكم علىٰ موضوعه، فبعد وجوده يتعلّق الحكم بموضوعه، ولا يبقىٰ للاشتراط مجال أصلاً.

وهذا التوهّمُ: ناشٍ عن الخلطِ بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة، وتوهّم أنّ القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعيّة من قبيل الثانية؛ ومن قبيل الإخبار عن إنشاء تكاليف عديدة يتعلّق كلّ واحد منها بمكلّف خاصّ عند تحقّق شرطه.

لكنّه فاسد، بل القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام هي بنحو القضايا الحقيقيّة، وهذا الخلط وقع في جملة من المباحث:

منها: ما نحن فيه، فإنّه توهّم أنّه بعد عصيان الأمر بالأهمّ يكون الأمر بالمهمّ ـ أيضاً ـ مطلقاً، فلا محالة يقع التزاحم بين الخطابين (ويظهر من أحد المقرّرين[٢] أنّ هذا الخلط إنّما وقع في الكفاية).

ومنها: إرجاع شرائط الأحكام الشرعيّة التكليفيّة والوضعيّة إلىٰ شرط العلم واللحاظ؛ سواء كان المعلوم متقدّماً أم متأخّراً أم مقارناً.

ومنها: القول بأنّ سببيّة شيء للحكم الشرعي إنّما هي من الأمور التكوينيّة، لا من الأُمور الجعليّة، ولا من الأُمور الانتزاعيّة؛ بتوهّم أنّ تأثير دواعي الجعل فيه من الأُمور الواقعيّة التي لاتنالها يد الجعل تشريعاً، مع الغفلة عن أنّ الكلام إنّما هو في سببيّة العقد للملكيّة ـ مثلاً ـ ونسبته إليها نسبة الموضوع إلىٰ حكمه، لا نسبة الداعي والعلّة إلىٰ المعلول، وعليه فتعبير الفقهاء عن العقود والإيقاعات بالأسباب، وعن قيود

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٦٦ ـ ١٦٧.

٢ ـ فوائد الأُصول ١: ٣٤٠.

الموضوع في باب التكاليف بالشرائط، إنّما هو مجرّد اصطلاح، وإلّا فكلٌّ من السبب والشرط قيد من قيود الموضوع لا محالة.

ويعلم ممّا ذكرنا فساد توهّم: أنّ الالتزام بالترتُّب لا يدفع محذور التزاحم بين الخطابين ـ بتوهّم أنّ الأمر بالمهمّ بعد حصول عصيان الأمر بالأهمّ المفروض كونه شرطاً له في عرض الأمر بالأهمّ، فيقع التزاحم والتمانع لا محالة ـ وذلك لما عرفت أنّ حصول شرط الحكم في الخارج لا يخرجه عن شرطيّته له، فالحكم المشروط به حدوثاً مشروط به بقاءً، فليس هنا إطلاقان؛ ليقع التزاحم بينهما[1]. انتهىٰ.

أقول: يرد عليه أنّه لم يقم علىٰ ما ذكره من رجوع الشروط إلىٰ قيود الموضوع برهان ولا دليل، ومن المعلوم أنّه قد يتعلّق الغرض بشيء مع قيد؛ لأجل أنّ المصلحة الملزمة فيهما معاً، كما أشرنا إليه سابقاً، كما إذا تعلّق غرضه بالصلاة في المسجد، وعرفت أنّ في هذه الصورة لابدّ من إيجاد المسجد لو فرض عدمه وإيقاع الصلاة فيه، وقد يتعلّق الغرض بفعلٍ علىٰ فرض وجود شرطٍ لا بدونه، وربّما لا يكون الشرط محبوباً للمولىٰ، بل قد يبغضه، ولكن لا يرضىٰ بترك الحكم المشروط به علىٰ فرض وجوده، كما إذا قال: «إن جاء زيد فأكرمه» فإنّ الغرض قد تعلّق بإكرامه مشروطاً بمجيئه؛ للمصلحة فيه، لا بدونه؛ لعدم المصلحة حينئذٍ، فإذا كانت القيود المأخوذة في متعلّق الأوامر والنواهي ـ بحسب اللُّبّ ونفس الأمر ـ علىٰ قسمين بينهما كمال المغايرة، فلا يصحّ إرجاع أحدهما إلى الآخر؛ لعدم الداعي إلىٰ ذلك، إلّا لمحذور يرد عليه، والمحذور الذي ذكره في المقام: هو أنّه لولا ذلك لزم القول بأنّ سببيّة شيء للحكم الشرعيّ من الأمور التكوينيّة، لكن ليس ذلك بمحذور أصلاً؛ فإنّه بعد أن كانت الشرطيّة ونحوها من الأُمور الاعتباريّة التي اعتبرها الشارع، لا محذور في أن يجعل الشارع السببيّة والشرطيّة للدلوك ـ مثلاً ـ لوجوب الصلاة.

---

١ ـ تقدّم تخريجه قريباً.

بل ما ذكره من إرجاع الشروط الشرعيّة إلىٰ قيود الموضوع غير صحيح، بعدما عرفت من الفرق بينهما بحسب اللّب ونفس الأمر؛ لاختلاف الحكم بجعله شرطاً للحكم أو قيداً للموضوع، وإلّا لزم الاختلال في الفقه، فإنّ هنا ثلاثة أشياء: قيدِ الموضوع، وقيدِ الحكم، والداعي، وحكمُ كلّ واحد يُغاير حكم الآخر، ولا يصحّ الخلط بينها.

وأمّا ما ذكره ـ من أنّ الأحكام الشرعيّة بنحو القضايا الحقيقيّة لا الخارجيّة ـ فلا ارتباط له بالمقام، لكن حكم العقل لُبّيّ وليس بنحو القضايا الحقيقيّة أو الخارجيّة.

وأمّا ما نقله عن بعضٍ ـ من أنّ المشروط بعد تحقّق شرطه يصير مطلقاً ـ فهو ـ أيضاً ـ ممنوع، بل محال؛ لأنّه إن أراد أنّه تتغيّر إرادة الله تعالىٰ، فيصير حكمه تعالىٰ مطلقاً بعد أن كان مشروطاً، فهو مستحيل، مع أنّ إرادة الله تعالىٰ لم تتعلّق ببعث المكلّفين وانبعاثهم، وإلّا لاستحال التخلُّف، بل إرادته تعالىٰ تعلّقت بالحكم القانوني الكلي.

وإن أراد أنّه تعالىٰ يجعل الحكم المشروط مطلقاً بعد حصول شرطه، فقد انقطع الوحي بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وكملت الشريعة، فلا يمكن ذلك مع أنّه حكم آخر مجعول، لا أنّه تبديل الحكم المشروط بالمطلق.

المقدّمة الثالثة (التي ذكرها الميرزا النائيني قدس سره) : وحاصلها: أنّ الواجب علىٰ قسمين: موسّع ومضيّق، والمضيّق ـ أيضاً ـ علىٰ قسمين :

أحدهما : ما يكون فعليّة الخطاب فيه متوقّفة علىٰ مُضيّ زمانه ولو آناً ما، وأنّ لمُضيّ آنٍ ما دخْلاً في الموضوع، فهو الجزء الأخير له، كما لا يبعد دعوىٰ ذلك في القِصاص؛ فإنّه مترتّب علىٰ تحقّق القتل ومُضيّ زمانه ولو آناً ما.

وثانيهما : ما ليس كذلك، بل فعليّة الخطاب فيه مساوقة لوجود آخر جزء من موضوعه وشرطه، وليس بينهما تقدّم وتأخّر زماناً وإن تأخّرت عنه رتبةً، فنسبة الحكم إلىٰ موضوعه وإن لم تكن نسبة المعلول إلىٰ علّته التكوينيّة، لكنّها نظيرها.

فتخلّف الحكم عنه يرجع إلىٰ الخُلف والمناقضة؛ لأنّه يلزم أن لا يكون الجزءُ الأخير جزءً أخيراً، وعليه فرّعنا بطلان الشرط المتأخّر.

وتوهّمُ: لزوم تقدّم الخطاب علىٰ الامتثال زماناً؛ بتقريب: أنّ وجوب الإمساك ـ مثلاً ـ لو لم يتقدّم علىٰ الإمساك ـ مثلاً ـ في أوّل الفجر ولو آناً ما، فإمّا أن يكون المكلّف حين توجُّه الخطاب إليه متلبّساً بالإمساك أوْ لا، وعلىٰ كلا التقديرين يستحيل توجُّه الخطاب إليه؛ لأنّ طلب الإمساك ممّن فُرض تحقُّقه منه طلبٌ للحاصل، كما أنّ طلبه ممّن فُرض عدم تلبُّسه طلبٌ للجمع بين النقيضين، وكلاهما مستحيل، فلابدّ من تقدُّم الخطاب علىٰ زمان الانبعاث ولو آناً ما[1].

مدفوعٌ: بأنّه لو صحّ ذلك لصحّ في نظيره؛ أعني به العلّة والمعلول التكوينيّين، فيقال: المعلول حين وجود علّته: إمّا موجود أو معدوم، فعلىٰ الأوّل يلزم إيجاد الموجود، وعلىٰ الثاني يلزم تأثير الموجود في المعدوم.

والحلّ في المقامين: أنّ المعلول أو الامتثال لو كانا مفروضي الوجود في أنفسهما حين وجود العلّة والخطاب يلزم ما ذكر من المحذور، وأمّا لو فرض وجودهما مع قطع النظر عنهما فلا يلزم من المقارنة الزمانيّة محذور أصلاً.

مضافاً إلىٰ أنّ المكلّف إن كان عالماً قبل الفجر ـ مثلاً ـ بتوجُّه الخطاب ووجوب الصوم عند الفجر ـ مثلاً ـ كفىٰ ذلك في إمكان تحقُّق الامتثال حين الفجر، فوجوده قبله لغوٌ؛ ولذا قلنا: إنّ تعلّم الأحكام ولو قبلها واجب على المكلّف، فالمحرّك له هو الخطاب المقارن لصدور متعلّقه.

هذا، مع أنّ تقدّم الخطاب ولو آناً ما يستلزم فعليّة الخطاب قبل وجود شرطه، فلابدّ من الالتزام بالواجب المعلّق المستحيل كما مرّ.

هذا كلّه، مع أنّه لو تمّ ذلك لجرىٰ في الواجب الموسّع ـ أيضاً ـ إذا وقع في أوّل

١ ـ كفاية الأُصول: ١٣١.

وقته؛ لعدم الفرق ـ حينئذٍ ـ إلّا في وجوب المقارنة وجوازها، مع أنّهم لا يقولون بذلك.

والغرض من هذه المقدّمة وإبطال القول بلزوم تقدُّم الخطاب المزبور، هو إثبات أنّ زمانَ شرط الأمر بالأهمّ وزمانَ فعليّة الخطاب وزمانَ امتثاله أو عصيانه ـ الذي هو شرط الأمر بالمهمّ ـ كلّها متّحدةٌ، كما أن الشأن هو ذلك بالقياس إلى الأمر بالمهمّ وشرط فعليّته وامتثاله أو عصاينه، ولا تقدُّم في جميع ما تقدّم بالزمان، بل التقدّم بينهما بالرتبة، وحينئذٍ فلا وقع لبعض الإشكالات التي أوردها بعضٌ[١] في المقام:

منها: أنّ زمان عصيان الأمر بالأهمّ متّحد مع زمان خطاب المهمّ، فلابدّ من فرض تقدُّم خطاب المهمّ علىٰ زمان امتثاله، وهو يستلزم الالتزام بالشرط المتأخّر وغير ذلك من الإشكالات.

ثمّ قال في آخر كلامه: لو تنزّلنا عمّا اخترناه، والتزمنا بأنّ وصفَ التعقُّب بالعصيان شرطٌ لفعليّة خطاب المهمّ المتقدّم علىٰ زمان امتثاله، لما استلزم ذلك الجمعَ بين الضدّين كما توهّم؛ بداهة أنّ عنوان التعقُّب بالمعصية إنّما يُنتزع من المكلّف وتحقّق عصيانه في ظرفه المتأخّر، فإذا فُرض وجودُ المعصية في ظرفها، وكونُ التعقُّب بها شرطاً لخطاب المهمّ، يكون الحالُ بعينه الحالَ في فرض كون نفس العصيان شرطاً، وعليه فلا يكون اجتماع الطلبين في زمانٍ واحد طلباً للجمع بين المتعلّقين، كما تُوهِّم هذا كلُّه في المُضيَّقين[٢]. انتهىٰ.

أقول: هذه المقدّمة هي عمدة المقدّمات التي ذكرها، ومع ثبوتها يثبت الترتُّب، ومع عدم ثبوتها يمتنع القول به، وإن ذكر بعض المقرِّرين لدرسه خلاف ذلك، وأنّه لا دخل معتدّاً به لهٰذه المقدّمة في المطلوب، وأنّه قدس سره إنّما ذكرها دفعاً لبعض الإشكالات

١ ـ أُنظر نهاية الدراية ١ : ٢٣١ سطر ٤ .

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٨٨ ـ ٢٩٣ .

الواردة في المقام، وأنّ العُمدة هو ما سواها من المُقدّمات، لكن ليس كذلك، بل العُمدة في إثبات مطلوبه هي هذه، فلابدّ من ملاحظة صحّة ما ذكره فيها وسقمه، فأقول:

أمّا ما ذكره من اتّحاد زمان البعث والانبعاث[1] فهو صحيح؛ لأنّ المراد من الانبعاث هو اقتضاء الانبعاث ـ كما صرّح هو به[2] ـ لا الانبعاث الفعلي الخارجي، فالبعث واقتضاء الانبعاث كلاهما في زمان واحد، كما أنّ زمان العلّة والمعلول واحد وتأخُّرُ الانبعاثِ بهذا المعنىٰ والمعلولِ عن البعث والعلّة رتبيٌّ لا زمانيّ.

وكذلك ما ذكره: من اتّحاد زمان الشرط والمشروط، وأنّ تأخُّر المشروط عن الشرط رتبيٌّ لا زمانيّ، لكن العصيان ليس كذلك، وليس زمانه متّحداً مع زمان الشرط والحكم والبعث؛ وذلك لما تقدّم من أنّ المراد به هنا هو العصيان الخارجيّ، وهو ـ كما تقدّم ـ عبارة عن تعطّل المكلّف عن الإتيان بالمأمور به في زمانه؛ بحيث لا يتمكّن من فعله في وقته المضروب له، فلابدّ في صدق العصيان من تعطّله عنه بمضيّ مقدار من الزمان ولو قليلاً، وإلّا فهو في أوّل الوقت ليس بعاصٍ ولا ممتثل، فالعصيان متأخّر زماناً عن الأمر والبعث.

وبالجملة: المراد بالترتُّب هو أن يكون الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ كلاهما مضيّقين، أو أحدهما مضيّقاً والآخر مُوسّعاً في زمان واحد إذا فُرض ابتداؤهما في وقت واحد في الثاني، كما إذا أُمر بالصلاة لدُلوك الشمس إلىٰ غَسَق الليل، وأُمر بالإزالة عند الدُّلوك فوراً، وفُرض أنّ مرتبة المهمّ متأخّرة عن مرتبة الأهمّ وفي طوله، وحينئذٍ فنقول: قد عرفت أنّ الأمر بالمهمّ إن كان مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ، فيلزم تغايرُ زمان الأمر بالأهمّ مع زمان أمر المهمّ، ومُضيُّ مقدارٍ من الزمان يتحقّق به عصيان الأمر بالأهمّ الذي هو شرط الأمر بالمهمّ، وإلّا فلم يتحقّق الشرط بعدُ، وقد عرفت

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٣٤٤.

أنّه يعتبر في الترتُّب اتّحاد زمانهما.

وإن أراد أنّ الأمر بالمهمّ ليس مشروطاً بالعصيان، بل مشروط بالتلبّس به والشروع فيه، كما يظهر من ذيل عبارته في التقريرات، وأنّه يندفع غائلة طلب الضدّين بذلك، ففيه : أنّ العصيان ليس أمراً مُتدرّج الوجود وإن احتاج إلىٰ مُضيِّ زمانٍ من الوقت وتعطّلِ المكلّف في مقدار من زمانٍ لا يمكنه فعل المأمور به الأهمّ في ذلك الوقت المضروب له؛ لأنّه زمانيٌّ، فلا يمكن تصوُّر التلبُّس والشروع فيه، بل إنّما يتحقّق دفعةً واحدةً وفي آنٍ واحد، فإنّه مادام يمكنه فعل المأمور به الأهمّ في وقته لم يتحقّق العصيان، وفي الآن الذي لا يمكنه فعله يتحقّق العصيان والشروع إنّما يتصوّر في الأمر المتدرِّج الوجود والتحقُّق، لا في مثله.

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا ذلك، وأغمضنا النظر عن هذا الإشكال، لكن الشروع في العصيان والتلبّس به ليس في المرتبة المتأخّرة عن الأمر بالأهمّ؛ ليتفرّع عليه تأخّر المشروط به ـ أيضاً ـ عنه، وليس اشتراطه بأيّ شرط موجباً لتأخّره عن الأمر بالأهمّ في الرتبة؛ ألا ترىٰ أنّه لو اشترط الأمر بالمهمّ بطلوع الشمس ـ مثلاً ـ فهل يوجب تأخّره عن الأمر بالأهمّ ؟! كلّا، والمرتبة ـ أيضاً ـ من الأمور الواقعيّة، وليست مجرّد الاعتبار.

وأمّا ما صرّح به بأنّه يمكن اشتراط الأمر بالمهمّ بعنوان انتزاعيّ، كمفهوم «الذي يعصي»، وأنّه ـ أيضاً ـ يدفع غائلة طلب الضدّين، ففيه: ما سيجيء في المقدّمة الخامسة.

المقدّمة الرابعة (التي ذكرها الميرزا النائيني ﵀): أنّ انحفاظ الخطاب علىٰ تقديرٍ يُتصوّر علىٰ أنحاء ثلاثة :

أحدها : أن يكون الخطاب مشروطاً بذلك التقدير أو مطلقاً بالنسبة إليه.

وبعبارة أُخرىٰ: انحفاظه إمّا بالإطلاق أو التقييد اللحاظي، وذلك إنّما هو

بالنسبة إلىٰ القيود التي يمكن تقييد الحكم بها، فالأوّل مثل الأمر بالحجّ بشرط الاستطاعة، والثاني كالأمر بالصلاة علىٰ تقديري إطارة الطير وعدمها، فإنّ الخطاب في الأوّل محفوظ في حال وجود القيد، والثاني في الحالتين.

الثاني : انحفاظه بنتيجة الإطلاق والتقييد، وذلك بالنسبة إلىٰ القيود التي لا يمكن تقييد الحكم بها، كالعلم والجهل، والإطلاقُ والتقييد لابدّ أن يُستكشفا من الدليل الخارجي، والأوّل كجميع الخطابات والأحكام الشرعية بالنسبة إلىٰ صورتي العلم والجهل، سوىٰ الجهر والإخفات والقصر للمسافر، فإنّ الإجماع قائم علىٰ إطلاق الأحكام سواهما بالنسبة إلىٰ صورتي العلم والجهل، والثاني مثل وجوب الجهر في القراءة أو الإخفات والقصر في السفر، فإنّ الإجماع قائم علىٰ تقييد ذلك بصورة العلم، ولا يصحّ الأخذ بالإطلاق في هذا القسم بدون الدليل، ومعه يُستكشف كونه مطلقاً أو مقيّداً في نفس الأمر.

الثالث : ما لا يكون من قبيل هذين القسمين وذلك بالنسبة إلىٰ كلّ تقدير يقتضيه نفس الخطاب كالفعل والترك، فإنّه لا يمكن تقييد الخطاب بالفعل، فإنّه تحصيل الحاصل، ولا بالترك فإنّه طلب النقيضين، فإذا كان التقييد مستحيلاً فالإطلاق بالنسبة إليها ـ أيضاً ـ كذلك.

والفرق بين هذا القسم وبين القسمين الأوّلين : أنّ نسبة الخطاب إلى التقدير في الأوّلين نسبة العلّة إلى معلولها، وفي الثالث نسبة المعلول إلىٰ العلّة، وأيضاً الخطاب في الأخير متكفّل لبيان التقدير ـ أي الفعل أو الترك ـ ومتعرّض لحاله؛ حيث إنّه يقتضي فعل المتعلّق وعدم تركه، ولا تعرّض فيه لشيء آخر سوىٰ ذلك التقدير، بخلاف القسمين الأوّلين، فإنّه لا تعرّض للخطاب فيهما بنفسه للتقادير، بل متعرّض لبيان أمر آخر.

ثمّ فرّع علىٰ ذلك : أنّ الأمر بالمهمّ المشروط بعصيان الأمر بالأهمّ متأخّر عنه

بمرتبتين أو بمراتب، فليس طلباً للجمع بين المتعلّقين. انتهىٰ.

أقول : الإطلاق علىٰ قسمين :

الأوّل : الإطلاق الذي يحتجّ به العبد علىٰ مولاه عند المخاصمة، وهذا إنّما هو بالنسبة إلىٰ القيود التي يمكن تقييد الخطاب بها .

الثاني : الإطلاق الذي لا يصحّ للعبد الاحتجاج به علىٰ مولاه عند المنازعة، وهو بالنسبة إلىٰ القيود التي لا يمكن تقييد الخطاب بها.

ووجه عدم صحّة احتجاجه علىٰ المولىٰ فيه هو أنّ المفروض عدم إمكان تقييد الخطاب بها حتّىٰ يُحتجّ به.

ففي القسم الأوّل : إذا جعل القادر المختار شيئاً موضوعاً لحكمه فإنّ الحكم لايتجاوز عن موضوعه، فإذا جعل الموضوع نفس الطبيعة المطلقة، كما لو قال: «أعتق رقبة»، وامتثل المكلّف، وأعتق فرداً منها، لا يصحّ للمولىٰ أن يقول: «إنّي أردت غير هذا الفرد»، فيحتجّ العبد عليه: بأنّه لو كان كذلك، فلابدّ لك أن تقيّد الموضوع؛ لأنّ المفروض أنّه قادر مختار، وقد عرفت سابقاً أنّ الإطلاق عبارة عن جعل الموضوع طبيعة مطلقة، لا لحاظ سراية الحكم إلىٰ جميع الحالات.

فتلخّص : أنّ الإطلاق الذي يصحّ أن يحتجّ به العبد علىٰ مولاه قسم واحد، وليس فيه لحاظ أنّه سواء كان كذا أو كذا، فإنّه تقييد، وإن أراد باللحاظ ما ذكرناه فلا مشاحّة في الاصطلاح.

وتوهّم : أنّه في القسم الثالث جعل الخطاب بنحو القضية المهملة.

مدفوعٌ : بأنّه لا فرق بين هذا القسم وبين القسمين الأوّلين في أنّ للأمر مادّة وهيئة، والمادّة موضوعة للطبيعة المطلقة، وقد عرفت أنّ معنىٰ الإطلاق هو ذلك ليس إلّا فمعنىٰ «صلِّ» هو البعث إلىٰ المادّة؛ أي طبيعة الصلاة بنحو الإطلاق، لا الطبيعة المهملة، غاية الأمر أنّ التقييد في هذا القسم الثالث غير ممكن، فلأجله لا يمكن الأخذ

بالإطلاق بالنسبة إلىٰ الفعل والترك؛ لأنّ مقتضىٰ نفس الإطلاق هو الفعل لا لأجل عدم الإطلاق؛ ضرورة أنّ الموضوع في هذا القسم الثالث هو الموضوع في القسمين الأوّلين.

نعم يمكن الأخذ بإطلاق الهيئة في هذا القسم.

وأمّا تفريعه القول بالترتّب علىٰ ما ذكره من أنّ الأمر بالمهمّ متأخّر عن الأمر بالأهمّ المشروط بعصيان الأمر بالأهمّ في الرتبة.

ففيه أوّلاً : أنّ العصيان ليس متأخّراً عن الأمر به رتبةً لعدم وجود ملاكه فيه كما سيجيء بيانه.

وثانياً : مجرّد التأخّر الرتبي لا يفيد في تصحيح الترتُّب ودفع غائلة طلب الضدّين شيئاً، فمجرّد تأخّر الشرط في الرتبة لا يصحّح الترتُّب.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّ هذه المُقدّمة ـ أيضاً ـ علىٰ فرض صحّتها لا تفيد شيئاً، وإن نقل عنه أنّها أهمّ المقدّمات لتصحيح الترتُّب[1].

ثمّ إنّه ذكر لبيان تأخُّر الأمر بالمهمّ تقريبات :

الأوّل : أنّ الإطاعة في مرتبة متأخّرة عن الأمر؛ لأنّ الانبعاث في رتبة متأخّرة عن البعث، والإطاعة مع عدمها ـ أيضاً ـ في رتبة واحدة، فالعصيان متأخّر عن الأمر بمرتبة واحدة؛ لأنّه في رتبة الإطاعة التي هي متأخّرة عن الأمر، فالحكم المشروط بعصيان أمرٍ متأخّرٌ عن ذلك الأمر.

الثاني : أنّ الأمر بالشيء مقتضٍ للنهي عن ضدّه العامّ ـ بمعنىٰ النقيض ـ أو مستلزم له، فالنهي عن الضدّ متأخّر عن الأمر؛ حيث إنّه مقتضٍ أو مستلزم له، فهو متأخّر عن مقتضيه في الرتبة، فلابدّ أن يكون العصيان متأخّراً عن الأمر؛ لما عرفت من أنّ الشيء مع مصداقه في مرتبة واحدة.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٣٤٨.

الثالث: أنّ المشروط متأخّر عن شرطه بمرتبة واحدة، وحيث إنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ، فهو متأخّر عنه.

أقول: قد عرفت أنّ أساس الترتُّب هو ذلك، وأنّ دفع غائلة طلب الضدّين إنّما هو باختلاف الطلبين في الرتبة؛ بحيث لو فرض دفعها لا بهذه الحيثيّة، بل لحيثيّة أُخرىٰ، لم يكن ترتُّباً وإن دفع الغائلة به، فلابدّ أوّلاً من التنبيه علىٰ أمرٍ بديهيّ، وهو أن العصيان هل هو أمر وجوديّ زمانيّ، أو أنّه عدميّ؛ أي الترك مطلقاً، أو لا لعذر؟

لا إشكال في أنّه الأخير، وأنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به لا لعذر، فهو أمر عدميّ، لكن لابدّ أن ينقضي من الوقت مقدار لا يتمكّن العبد من فعل المأمور به في ذلك الوقت، فإذا ثبت أنّه أمر عدميّ فإثبات المرتبة له؛ وأنّه في مرتبة كذا وكذا، أو أنّه شرط واضح الفساد، فإنّ العدم والعدميّ لا تحقّق لهما وإن احتاجا إلىٰ مضيّ زمان بالعَرض، وقد تقدّم أنّ ما يقال: من أنّ عدم الملكة أو العدم المضاف له حظّ من الوجود، فهو في مقام التعليم والتعلُّم، وإلّا فالعدم عدم مطلقاً، والحظّ للوجود إنّما هو للملكة أو المضاف إليه، وعرفت أنّ القضايا التي بحسب الصورة موجبة وجُعل الموضوع فيها أمراً عدميّاً، مثل «إنّ شريك الباري ممتنع»، لابدّ وأن ترجع إلىٰ السالبة المحصّلة بانتفاء الموضوع؛ أي أنّه ليس بموجود البتّة، وإلّا فالحكمُ بثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، حكمٌ عقليّ كلّيّ بديهيّ غير قابل للتخصيص، وأمّا قولنا: العقاب على العصيان، فلابدّ من توجيهه ـ أيضاً ـ حتّىٰ لا يرد عليه هذا الإشكال العقلي، وكذلك لا يمكن جعل العصيان شرطاً لحكم، كما فيما نحن فيه، فإنّ الشرط مصحّح لفاعليّة الفاعل أو لقابليّة القابل، والعدم لا يصلح لذلك؛ فإنّه لابدّ أن يؤثّر الشرط في المشروط، والعدم غير قابل للتأثير في شيء وتوهّمُ اختصاص ذلك بالشروط التكوينيّة لا الشرعيّة، فلا يعتبر في الثاني تأثير الشرط في المشروط، خلافُ مذهب العدليّة من إناطة الأحكام الشرعية بمصالح ومفاسد واقعيّة، وأنّها

ليست جُزافية.

وأمّا التقريب الأوّل : ففيه أنّ التقدُّم والتأخّر الرتبيّين العقليّين لابدّ أن يكون لهما ملاك: إمّا بالتجوهر، كتقدّم أجزاء الماهيّة عليها في الرتبة، أو بالعلّية، كتقدّم العلّة علىٰ معلولها، أو بالطبع، كتقدّم المقتضي علىٰ مقتضاه بالطبع والرُتبة، كلّ ذلك منتفٍ فيما نحن فيه؛ أي العصيان بالنسبة إلىٰ الأمر؛ ليكون العصيان متأخّراً عنه في الرتبة. نعم الإطاعة متأخّرة عن الأمر تأخّراً طبعيّاً لكن نقيضها ومصداق نقيضها ليسا كذلك لعدم الملاك فيهما.

وأمّاالتقريب الثاني : ففيه :

أوّلاً : أنّك قد عرفت أنّ الأمر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضدّ العامّ.

وثانياً : سلّمنا ذلك، لكن عرفت أنّ تأخُّر شيءٍ عن شيء في الرتبة لابدّ أن يكون له ملاك مفقود فيه، ومنشأ توهُّم تأخُّر العصيان عن الأمر في الرتبة هو الخلط بين التقدُّم الرُّتبي والخارجي وملاحظة أنّ الموجودَ مع شيءٍ متأخّرٍ عن أمرٍ متأخّرٌ عن ذلك الأمر في الحسّ والخارج.

لكن أين هذا من التقدُّم الرُّتبيّ والتأخّر كذلك؟! فإنّ الرتبة أمر عقليّ موطنه العقل لا الخارج.

وأمّا التقريب الثالث : ففيه أنّ المشروط ليس متأخّراً عن الشرط في الرتبة؛ لعدم ملاك التأخّر الرتّبي فيه، فرفع غائلة طلب الضدّين فيما إذا كان أمر المهمّ مشروطاً بعدم الإتيان بأمر الأهمّ، إنّما هو لعدم اجتماع الأمرين والطلبين في زمان واحد لا بالرتبة.

المقدّمة الخامسة (التي ذكرها الميرزا النائينيّ ﷺ) : هي أنّه تنقسم موضوعات التكاليف وشرائطها إلىٰ أقسام : لأنّ الموضوع إمّا قابل للرفع والوضع أو لا، والأوّل إمّا قابل لكلٍّ من الرفع والدفع، أو قابل للدفع فقط، وعلىٰ كلا التقديرين إمّا قابل

للرفع الاختياري للمكلّف ـ أيضاً ـ أو لا، والرفع التشريعي إمّا بنفس التكليف أو بامتثاله.

هذا خلاصة التقسيم، فنقول: فيما إذا كان الموضوع ممّا لا تناله يد الوضع والجعل والرفع التشريعيين، كالوقت بالنسبة إلىٰ الصلاة، فالخطاب الجامع لهذا الخطاب يقتضي إيجاب الجمع علىٰ المكلّف، مع إطلاق كلّ واحد من الخطابين بالنسبة إلىٰ حالتي فعل الآخر وتركه، وإن كان كلٌّ منهما مشروطاً بعدم الآخر أو أحدُهما، فلا يقتضي الجمع.

وأمّا إذا كان قابلاً للرفع والوضع الشرعيين، فالخطاب الجامع إن لم يكن متعرّضاً لموضوع الآخر من دفع أو رفع، فالكلام فيه هو الكلام في القسم الأوّل طابق النعل بالنعل.

وأمّا إذا كان متعرّضاً له فإمّا أن يكون نفس الخطاب رافعاً أو دافعاً لموضوع الآخر، أو يكون امتثاله رافعاً لموضوع الآخر:

فعلىٰ **الأوّل**: فهو ممّا يوجب عدم اجتماع الخطابين في الفعليّة، ولا يعقل فعليّة كليهما؛ لأنّ وجود أحد الخطابين رافع لموضوع الآخر فلا يبقىٰ مجال لفعليّة الآخر حتّىٰ يقع المزاحمة.

وعلىٰ **الثاني**: أي ما كان امتثال أحد الخطابين رافعاً لموضوع الآخر، فهذا هو محلّ البحث في الخطاب الترتّبي؛ حيث يتحقّق اجتماع كلٍّ من الخطابين في الفعلية؛ لأنّه ما لم يتحقّق امتثال أحد الخطابين ـ الذي فرضنا أنّه رافع لموضوع الآخر بامتثاله ـ لا يرفع الخطاب الآخر، فيجتمع الخطابان في الزمان وفي الفعليّة بتحقّق موضوعهما، فهل يوجب هذا الاجتماع إيجاب الجمع؛ حتّىٰ يكون مُحالاً، أو لا؟

الحقّ أنّه لا يوجب ذلك، بل يقتضي نقيض إيجاب الجمع؛ بحيث لا يكون الجمع مطلوباً لو فرض إمكانه؛ لمكان أنّ الخطاب بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ

وخلوّ الزمان عنه، ومع هذا كيف يقتضيان إيجاب الجمع؟! فلو اقتضيا إيجاب الجمع والحال هذه لزم من المحالات ما يوجب العجب في كلّ من طرف الطلب والمطلوب:

أمّا الثاني : أي لزوم المحال من طرف المطلوب، فلأنّ مطلوبيّة المهمّ ووقوعه علىٰ هذه الصفة إنّما يكون في ظرف عصيان الأهمّ وخلوّ الزمان عنه، فوقوع المهمّ علىٰ صفة المطلوبيّة في حال وجود الأهمّ وامتثاله كما هو بحيث يعتبر ذلك فيه يستلزم الجمع بين النقيضين؛ وأنّ المطلوبيّة مقيّدة بوجود الأهمّ وعدمه.

وأمّا الأوّل : أي استلزام ذلك في طرف الخطاب والوجوب، فلأنّ خطاب الأهمّ من علل عدم خطاب المهمّ؛ لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع خطابا الأهمّ والمهمّ، وصار خطاب المهمّ في عرض خطاب الأهمّ، لكان من اجتماع علّة الشيء مع عدم علّته، فلابدّ إمّا أن تخرج العلّة عن كونها علّة، وإمّا العدمُ عن كونه عدماً، وإمّا أن تبقىٰ العلّة علىٰ علّيّتها، والعدمُ علىٰ عدمه، والكلّ كما ترىٰ من الخُلف والمناقضات العجيبة من جهات عديدة، مضافاً إلىٰ أنّ البرهان المنطقي ـ أيضاً ـ علىٰ خلاف ذلك؛ فإنّ الأمر الترتّبي المبحوث عنه في المقام إذا أبرزناه بصورة القضيّة الحمليّة، يكون من المانعة الجمع لا الخلوّ، هكذا: إمّا أن يجب الإتيان بالأهمّ، وإمّا يجب الإتيان بالمهمّ. انتهىٰ[1] ملخّص كلامه ﷺ.

أقول : جميع الصور المتصوَّرة في المقام: إمّا طلب للجمع بين الضدّين، وإمّا خارج عن الترتّب؛ وذلك لأنّ الشرط: إمّا هو عصيان أمر الأهمّ، فقد عرفت أنّ تحقّقه يحتاج إلىٰ مُضيّ مقدار من الوقت لا يتمكّن المكلّف معه من فعل الأهمّ ولو آناً ما، وحينئذٍ يسقط الأمر بالأهمّ، ويصير الأمر بالمهمّ فعليّاً، ولابدّ في الترتّب ـ كما عرفت ـ من اجتماع الأمرين في زمان واحد، وهنا ليس كذلك.

وإمّا أن يجعل الشرط هو الشروع والاشتغال بالعصيان ففيه : أنّه قد عرفت أنّ

١ ـ فوائد الأصول ١ : ٣٥٢ ـ ٣٦١ .

العصيان أمرٌ آنيّ ليس فيه شروع وخروج.

وثانياً : سلّمنا ذلك، لكن نقول: العصيان حين الشروع فيه إمّا متحقّق أو لا، لا إشكال في أنّه الثاني، وحينئذٍ فالأمر بالأهمّ باقٍ ولم يسقط بعدُ؛ لأنّ المفروض عدم تحقّق العصيان الذي هو موجب لسقوطه، والمفروض أنّ شرط الأمر بالمهمّ ـ أيضاً ـ متحقّق؛ لأنّ المفروض أنّه الشروع في العصيان لا نفس العصيان، وقد تحقّق الشروع والتلبّس به، فاجتمع الطلبان في زمان واحد، وليس ذاك إلّا طلباً للجمع بين المتعلّقين، وهو محال.

وإن جعل الشرط عنواناً انتزاعيّاً كـ«الذي يعصي» ـ الذي هو أمر اعتباريّ منتزع عن العصيان، فلا يخلو إمّا أن يكون هو مساوقاً للعصيان الخارجي، أو مساوقاً للشروع فيه والتلبّس به، أو لما قبل العصيان:

فعلى الأوّل فليس هو طلباً للجمع بين الخطابين في زمان واحد، بل في زمانين، كما إذا جعل الشرط نفس العصيان الخارجيّ طابق النعل بالنعل.

وعلى الثاني والثالث فهو طلب للجمع بين متعلّقي الخطابين، وهو مستحيل.

حول أمثلة الترتّب :

ثمّ إنّه تَتِّئُ استدلّ على ما ذهب إليه في المقام بوقوعه في الأحكام الشرعيّة:

منها : أنّه لو فرض أنّ الله تعالى حرّم الإقامة من أوّل الفجر إلى الزوال، ثمّ قال: «إن عصيت وأقمت وجب عليك الصوم».

ومنها : أنّه لو فرض أنّه حرّم الإقامة من الزوال إلى الغروب، ثمّ قال: «إن عصيت وأقمت وجب عليك إتمام الصلاة أربع ركعات».

ومنها : ما لو فُرض أنّه كان مديوناً في السنين السابقة، وفرض أنّه ربح في السنة التي هو فيها، فهو مأمور بأداء الدَّين، وأنّه إن عصى ولم يؤدّ الدين وجب عليه

خمس ربحه.

وغير ذلك من الفروع التي رُتِّب فيها حكمٌ على عصيانِ حكمٍ آخر، ولا مفرّ عنها للفقيه إلّا بالالتزام بالترتُّب، وأدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه.

والفرق بين تلك الأمثلة وبين ما نحن فيه : هو أنّ الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال في الأمثلة ممكن، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المفروض فيه أنّ طلبهما مع قطع النظر عن الترتُّب طلب للجمع بين الضدّين، وقد عرفت أنّ هذا الفرق غير فارق، وأنّ الترتُّب إن كان ممكناً فلا فرق فيه بين الموردين[1].

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : أنّ العصيان ليس متأخّراً عن الأمر في الرتبة ـ كما عرفت، وسنشير إليه ـ والترتُّب إنّما هو فيما إذا كان الشرط متأخّراً عن المشروط فيها.

وثانياً : موضوع القصر والإتمام إنّما هو نفس الإقامة أو العزم عليها؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾[2] الآية، وليس موضوعها عصيان الأمر بالإقامة، كما هو واضح.

وعلى فرض أنّ عصيانَ كلِّ حكمٍ متأخّرٌ عنه في الرتبة، ففيما نحن فيه موضوع الحكم هو الإقامة أو العزم عليها، وليسا مُتأخّرَينِ عن النهي عن الإقامة في الرتبة؛ لعدم وجود ملاك التأخّر الرُّتبي فيه، والنقض موقوف على صحّة ما ينتقض به ومُسلَّميَّته، وما ذكره ليس من الترتُّب في شيء.

وتوهّم : أنّ الإقامة وإن لم تكن متأخّرة عن النهي عنها بالذات، لكن العصيان منتزع عن الإقامة، والإقامة منشأ لانتزاع مفهوم العصيان، فالإقامة متأخّرة عن الحكم في الرتبة بالعَرَض.

---

١ ـ أنظر فوائد الأُصول ١ : ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

٢ ـ البقرة : ١٨٥.

فاسد؛ لأنّ العصيان وإن كان مُنتزَعاً عن الإقامة، لكن لا من حيث إنّها إقامة، بل من حيث إنّها مخالَفة للتكليف بدون عذر، وإلّا يلزم أن يكون المقيم مطلقاً ـ سواء كانت الإقامة محرّكة أم لا، وسواء كان ملتفتاً إلىٰ التكليف أم لا، وسواء خالفَ بلا عذر أو مع العذر ـ قد ارتكب محرّماً ومعصية، وهو كما ترىٰ.

وما يقال : كلّ ما بالعَرض لابدّ وأن ينتهي إلىٰ ما بالذات، فالعصيان أمر عرضيّ لابدّ وأن ينتهي ويرجع إلىٰ ذاتيّ، وهو الإقامة، فهو صحيح، لكن ما بالعرض فيما نحن فيه يرجع إلىٰ حيثيّة المخالفة للحكم، لا إلىٰ ذات الإقامة.

وبالجملة : ما ذكره من الأمثلة ليس من الترتُّب أصلاً.

وثالثاً : لو فُرض أنّ الموضوع لوجوب الصوم هو العصيان، وفُرض تسليم تأخُّر العصيان عن الأمر، فإمّا أن تكون الإقامة من الفجر إلىٰ الزوال، أو من الزوال إلىٰ الغروب، أو من ابتداء العشرة إلىٰ انتهائها، عصياناً واحداً؛ بحيث يتوقّف تحقُّقه علىٰ مُضيّ تمام المدّة، وأنّه لو بقي من المدّة أقلّ قليل لم يتحقّق العصيان، أو لا، بل الإقامة فيها في كلّ آنٍ مفروضٍ معصية واحدة :

فعلىٰ الأوّل : يلزم وجوب الصوم من الزوال إلىٰ الغروب في المثال الأوّل، وبعد الغروب في المثال الثاني، وبعد انقضاء العشرة في الثالث، والكلّ كما ترىٰ غير واقع في الشريعة، وذلك كلّه واضح؛ لأنّ الحكم إنّما يتحقّق ويصير فعليّاً إذا تحقّق الشرط والموضوع ـ أي العصيان، والمفروض أنّ تحقّقه يحتاج إلىٰ مُضيّ المدّة المذكورة.

وعلىٰ الثاني : فالموضوع والشرط : إمّا هو معصية واحدة منها[1]، أو جميع المعاصي في المدّة الواقعة من الفجر إلىٰ الزوال، أو من الزوال إلى الغروب، أو إلىٰ انقضاء العشرة :

فعلىٰ الثاني الكلام فيه هو الكلام في الأوّل طابق النعل بالنعل.

---

١ ـ أي من المعاصي المفروضة في كل آنٍ من آنات الإقامة.

وعلىٰ الأوّل : فالعصيان ـ كما عرفت ـ يحتاج في تحقّقه إلى مُضيّ مقدار من الوقت، فالمعصية في الآن الأوّل تتوقّف علىٰ مُضيّ ذلك الآن، فيلزم وجوب الصوم بعد ذلك الآن من الفجر، وهو ـ أيضاً ـ كما ترىٰ.

ورابعاً : قد عرفت أنّ الترتُّب إنّما هو فيما لو كان الأمران في زمان واحد، وعلىٰ فرض كون الشرط هو العصيان يسقط الأمر بالأهمّ عند فعليّة الأمر بالمهمّ.

مضافاً إلىٰ أنّ الأمثلة المذكورة ممّا يمكن الجمع فيها بين الحكمين فيها، والترتُّب ليس كذلك.

هذا إذا جعل العصيان الخارجيّ شرطاً للأمر بالمهمّ.

وأمّا إذا جعل الشرط هو العنوان المنتزع ـ كما إذا نهىٰ عن الإقامة، وقال: «إن كنت ممّن يعصي هذا الحكم، أو ممّن يقيم في المدّة، وجب عليك الصوم» ـ فيرد عليه أنّ تلك الأمثلة دليل علىٰ نقيض مطلوبه وعدم صحّة الترتُّب وعدم إمكانه؛ لأنّه لو كان ذلك ترتُّباً لزم إمّا أن لا تقع الإقامة مبغوضة، وإمّا أن لا يقع الصوم مطلوباً، كما صرّح ﷺ في الأمرين المترتّبين : أنّهما بحيث لو أتىٰ بهما المكلّف علىٰ فرض المحال، لم يقعا علىٰ صفة المطلوبيّة[١]، وفي المثال حيث إنّ الأهمّ حكم تحريميّ، والمهمّ المترتّب عليه حكم إيجابيّ، فبناء علىٰ ما ذكره لو أقام وصام لزم إمّا أن لا تقع الإقامة علىٰ صفة المبغوضيّة، ولم تكن محرّمة، أو لا يقع الصوم علىٰ صفة المطلوبيّة، ولا يكون واجباً، مع أنّه لا إشكال في أنّ الإقامة وقعت في الأمثلة مبغوضة، والصوم محبوباً، وهو دليل علىٰ أنّ الأمثلة ليست من الترتُّب في شيء.

وأمّا مسألة الخُمس فهي ليست من الترتُّب أصلاً؛ لأنّ موضوع الخُمس هو الغنيمة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾[٢] الآية، فكلّما

١ ـ أنظر فوائد الاصول ١ : ٣٦٣.

٢ ـ الأنفال : ٤١.

تحقّقت الغنيمة يتحقّق وجوب الخمس في آخر تلك السنة بشرائطه، غاية الأمر أنّه لو كان عليه دَيْن وأدّاه في السنة، لا يجب خمسه؛ لانتفاء موضوعه ـ أي الغنيمة ـ وليس وجوب الخمس في الشريعة مترتّباً علىٰ عصيان الأمر بالأداء كما لايخفىٰ.

وقال المحقّق العراقيّ في المقام ما حاصله : ما ذكره الأُصوليّون من الترتُّب ـ لتصحيح الأمرين المتعلّقين بالضدّين ـ في غاية المتانة، ولا إشكال فيه، ولكن لا حاجة إليه في المقام؛ وذلك لأنّه لو فرض أنّ الأمرين متساويان في الأهمّيّة فلا يصحّ أن يقال: إنّ كلّاً منهما مشروط بعصيان الآخر لأدائه إلىٰ الاستحالة، وهو تقدّم الشيء علىٰ نفسه؛ حيث إنّ العصيان متأخّر عن الأمر، والمشروط بالمتأخّر ـ أيضاً ـ متأخّر، فإذا فُرض أنّ كلّ واحد منهما مشروط بعصيان الآخر، لزم تقدّم كلٍّ منهما علىٰ الآخر وتأخّره عنه، وليس كلّ واحد منهما مشروطاً بعدم الآخر أيضاً، لا لأجل ما ذُكر؛ فإنّ الاستحالة غير لازمة له، ولا لأجل محذور آخر، وهو لزوم طلب الجمع بين الضدّين إذا تركهما المكلّف كليهما؛ حيث إنّ شرط كلٍّ منهما متحقّق؛ لأنّه لو أوجد أحدهما ينهدم موضوع الآخر وشرطه، فلا يلزم الاستحالة وطلب الجمع، بل عدم مشروطيّة كلٍّ منهما بعدم الآخر لعدم الداعي والباعث لجعل المطلق مشروطاً، مع إمكان إبقاء الطلبين علىٰ إطلاقهما، كما هو المفروض فيما نحن فيه، غاية الأمر أنّ العقل حاكم بتخيير المكلّف بينهما. هذا في المهمّين.

وهكذا الكلام فيما إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر، فإنّ عدم استلزام الطلبين اللّذين أحدهما أهمّ من الآخر للجمع بين طلب الضدّين إنّما هو لأجل أنّ اقتضاء الأمر بالمهمّ اقتضاء ناقص، واقتضاء الأمر بالأهمّ اقتضاء تامّ، وذلك فإنّ الأمر قد يقتضي سدّ باب جميع الأعدام المتصوّرة المتوجّهة إلىٰ المأمور به، كالعدم من جهة الشرط أو وجود المانع أو وجود المُزاحم، وحينئذٍ فاقتضاؤه تامّ، وقد لا يقتضي سدّ جميع الأعدام المتصوّرة بل بعضها، كالأمر بالمهمّ؛ حيث إنّه لا يقتضي سدّ العدم

المتوجّه إليه من ناحية وجود المزاحم، وهو المأمور به بالأمر بالأهمّ، وحينئذٍ فالأمران كلاهما باقيان علىٰ إطلاقهما، ومع ذلك لا يلزم طلب الجمع بدون الاحتياج إلىٰ جعل الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ[١].

ثم استشكل علىٰ نفسه بما أورده صاحب الكفاية – كما أنّ الميرزا النائيني أيضاً أورد هذا الإشكال علىٰ نفسه، وهو أنّه وإن لا يلزم الجمع بين الطلبين في مرتبة الأهمّ، ولا مطاردة بينهما في هذه المرتبة، إلّا أنّ المطاردة بينهما باقية في مرتبة الأمر بالمهمّ؛ بداهة فعليّة الأمر بالمهمّ والأهمّ كليهما في تلك المرتبة، وليس ذلك إلّا طلباً للجمع بين الضدّين، وهو مُستحيل[٢] – .

وأجاب عنه بما ذكره : من أنّ اقتضاء الأمر بالمهمّ اقتضاء ناقص لا يسدّ باب جميع الأعدام المتوجّهة إليه، فمع الأمر بالمهمّ ليس طلباً للجمع بينهما[٣].

وأجاب الميرزا النائيني عن الإشكال : بأنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأهم، فليس طلباً للجمع بينهما[٤].

أقول : جميع ما ذكره صحيح إلّا ما ذكره في مقام الجواب عن الإشكال، فإنّه إن أراد أنّ اقتضاء الأمر بالمهمّ ناقص مادام لم يسقط الأمر بالأهمّ بالعصيان، فإذا عصاه سقط أمره، وصار أمر المهمّ تامّاً، فهو خارج عن الترتّب؛ لما عرفت من أنّ الأمرين في الترتّب لابدّ أن يكونا في زمان واحد، ودفع غائلة اجتماع الطلبين بالتقدّم والتأخّر الرتبيين، وما نحن فيه ليس كذلك.

وإن أراد أنّ اقتضاء الأمر بالمُهمّ يصير تامّاً قبل سقوط الأمر بالأهمّ ولو

---

١ ـ نهاية الأفكار ١ : ٣٧٣، ومقالات الأصول : ١١٩ سطر ٢٠ .

٢ ـ كفاية الأصول : ١٦٦ ـ ١٦٧ .

٣ ـ أنظر مقالات الأصول ١ : ١٢٠ سطر ١١، ونهاية الأفكار ١ : ٣٧٥.

٤ ـ فوائد الأصول ١ : ٣٧٥.

آناً ما، فيلزم طلب الجمع بين الضدّين في ذلك الآن بدون أن يترتّب أحدهما على الآخر، وهو محال.

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا ذكره المحقّق النائيني تَيِّنُ أيضاً.

ويظهر ـ أيضاً ـ فساد تقريب آخر ذكروه للترتُّب، وحاصله : أنّ اقتضاء كلّ أمر إنّما هو في مرتبة ذاته، لا في مرتبة تأثيره ومعلوله، كما أنّ اقتضاء العلّة للمعلول إنّما هو في مرتبة ذاتها، لا في مرتبة المعلول، فاقتضاء الأمر بالأهمّ في مرتبة ذاته لا في مرتبة تأثيره، وكذلك اقتضاء الأمر بالمهمّ ـ أيضاً ـ في مرتبة ذاته، وهي مرتبة تأثير الأمر بالأهمّ، لا في مرتبة ذات الأمر بالأهمّ، وحينئذٍ ففي مرتبة اقتضاء الأمر بالمهمّ ليس للأمر بالأهمّ اقتضاء، فيندفع غائلة طلب الضدّين.

وجوابه يظهر ممّا ذكرناه، وحاصله : أنّه لا يخلو إمّا أن يبقىٰ الأمر بالأهمّ واقتضاؤه لأثره في مرتبة اقتضاء الأمر بالمهمّ وحين فعليّته، أو لا، بل يسقط الأمر بالأهمّ قبل اقتضاء الأمر بالمهمّ:

فعلىٰ الأوّل فهو ليس إلّا طلباً للجمع بين الضدّين بدون التقدّم والتأخّر الرّتبيّين، وهو محال.

وعلىٰ الثاني يخرج الفرض عن محطّ البحث؛ فإنّك قد عرفت غير مرّة أنّ محطّه إنّما هو فيما إذا كان هناك أمران متعلّقان بالضدّين في زمان واحد، وكان المهمّ منهما متأخّراً عن الآخر في الرتبة، وإنّ ما ذكره ليس كذلك.

فانقدح من جميع ما ذكرناه أنّ الإشكال الذي ذكره الشيخ البهائي في المقام لا يندفع بالترتُّب فإن أمكن دفعه بما ذكرناه سابقاً فهو، وإلّا فالإشكال باقٍ بحاله، فيلزم فساد الضدّ العباديّ لو لم نقل بكفاية وجود الملاك في صحّة العبادة وعدم احتياجها إلى الأمر.

الفصل الرابع عشر
في أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط

هل يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه؟ وقبل الخوض في المطلب يقع الكلام في محطّ البحث، وأنّه ماذا؟ فإنّه يتصوّر علىٰ وجوه :

الأوّل : أنّه يحتمل أن يراد بالإمكان فيه هو الإمكان الذاتيّ؛ بأن يقال: هل يمكن صدور الأمر ذاتاً من الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، أو لا؛ حيث إنّ الأمر من الأفعال الاختياريّة، فلابدّ له من علّة تامّة مركّبة من الأجزاء والشرائط، فمع انتفاء الشرط لا يمكن وجود المشروط؟

الثاني : أن يراد بالإمكان الوقوعي منه، ويراد بالشرط شرط الأمر؛ بأن يقال: هل يمكن صدور الأمر ووقوعه في الخارج من الآمر مع علم الامر بانتفاء شرط الأمر، وأنّه لا يلزم منه في الخارج محذور، أو لا، بل يلزم من وجوده المحال؟

الثالث : أن يُراد الإمكان الوقوعيّ ـ أيضاً ـ لكن يراد بالشرط شرط المأمور به ومتعلّق الأمر؛ أي شرط وجوده .

الرابع : أن يراد الإمكان الوقوعي ـ أيضاً ـ لكن أُريد من الشرط شرط التكليف، كقدرة العبد علىٰ الامتثال.

وبعبارة أُخرىٰ : محلّ البحث هو : أنّه هل يجوز التكليف بغير المقدور أو لا؟

الخامس : أن يقال : هل يجوز أمر الآمر وإنشاؤه للتكليف مع علمه بانتفاء شرط فعليّة التكليف أو لا يجوز؟

فنقول : أمّا الأوّل فهو لا يوافق عنوان البحث؛ حيث أُخذ في عنوانه علم الآمر بانتفاء الشرط، فإنّه عليه لا وجه للتقييد بالعلم كما لا يخفىٰ، وكذلك الثاني، وأنّه لابدّ من حذفه إلّا أن يرجع إلىٰ الثالث.

وأمّا الثالث فهو ممكن، والبحث فيه معقول، ولذلك وقع البحث فيه بين الأشاعرة والمعتزلة.

وكذلك الرابع والخامس ؛ بأن يقال : هل يجوز إنشاء التكليف مع العلم بعدم حصول شرط التكليف أبداً، كعدم النسخ، كما يظهر من استدلال الأشاعرة لجواز ذلك بقضية أمر[1] إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، فإنّه تعالىٰ أمره بذبح ابنه مع علمه تعالىٰ بعدم وجود شرط فعليّة وجوب الذبح، وهو عدم النسخ.

وحينئذٍ فنقول : إنّ هذا البحث من المعتزلة والأشاعرة من شُعب النزاع في اتّحاد الطلب والإرادة، فذهبت الأشاعرة إلىٰ تغايرهما، وأنّ في النفس ما يسمّونه كلاماً نفسيّاً، والطلب هو الإنشائي منه، وأنّه يمكن أن يطلب المولىٰ شيئاً وينشئه، لكن لم تتعلّق إرادته به؛ حيث إنّه لو تعلّقت إرادته به لزم المحال، وهو تخلُّف المراد عن الإرادة[2]، فذهبوا إلىٰ جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه[3]، وحيث إنّ الإماميّة والمعتزلة ذهبوا إلىٰ اتّحادهما مصداقاً ـ وأنّه لا شيء في النفس غير الإرادة وما هو مبدأٌ للطلب فيما نحن فيه، وأنّ مبدأه ومنشأه هي الإرادة فقط ـ ذهبوا إلىٰ عدم جواز

---

١ ـ هداية المسترشدين : ٣٠٤، سطر ١٩.

٢ ـ هداية المسترشدين : ١٣٣، كفاية الأُصول : ٨٦ ـ ٨٧.

٣ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ١٦٩ ـ ١٧٠، والقوانين ١ : ١٢٦ سطر ١، ومعالم الدين: ٨٥ سطر ١٠.

أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه؛ لعدم ما هو منشأ ومبدأ له في النفس، فإنّ البعث الحقيقي إنّما هو للانبعاث، فمع العلم بعدم انبعاث المكلّف لعدم شرطه يقبح البعث، فلا يمكن صدوره من المولىٰ الحكيم[1].

ولكنّه مبنيّ على القول بانحلال التكاليف الكلّية والعامّة المتوجّهة إلىٰ العموم إلىٰ تكاليف جزئيّة متوجّهة إلىٰ آحاد المكلّفين، لكن قد عرفت ما فيه.

توضيح ذلك : أنّك قد عرفت أنّ البعث الحقيقيّ لا يمكن بالنسبة إلىٰ الشخص العاجز الغير القادر، ولا يصحّ للشارع بعثه إلىٰ الغير المقدور له، وكذا بالنسبة إلىٰ من يعلم أنّه لا ينبعث، وكذلك بالنسبة إلىٰ من يعلم الآمر بأنّه يأتي بالمأمور بـه وإن لم يأمره به في التوصّليّات، وكذلك بالنسبة إلىٰ خصوص المكلّف الذي يكون المأمور به خارجاً عن مورد ابتلائه؛ كلّ ذلك لأجل أنّ غاية البعث والزجر الحقيقيّين هو انبعاث المكلّف إلىٰ المأمور به وانزجاره عن المنهي عنه، اللذان هما غايتان للبعث والزجـر ومبدآن لها، المنتفيان في هذه الموارد، فيمتنع البعث والزجـر إلىٰ أشـخاص هـؤلاء المكلّفين؛ لعدم المبدأ والمنشأ لها، فلو انحلت الأوامـر والنـواهـي الكـلّيّة القـانونيّة المتوجّهة إلىٰ عموم المكلّفين إلىٰ أوامر ونواهٍ جـزئيّة مـتوجّهة إلىٰ آحـاد المكـلّفين وأشخاصهم، لزم الالتزام بعدم ثبوت الأحكـام للـعاجزين والجـاهلين القـاصرين، وكذلك العاصين والآتين بالمأمور به من دون بعث، وهو كما ترىٰ لا يلتزم به أحـد، فيكشف ذلك عن فساد دعوىٰ الانحلال. مضافاً إلىٰ أنّه يؤدّي إلىٰ الاختلال في الفقه، ويلزم الحكم بعدم نجاسة الخمر الخارج عن مورد الابتلاء، وأن لا تحرم الأمّ والأُخت الخارجتان عن محـلّ ابتلائه، وغير ذلك من الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، خصوصاً علىٰ مذهب الشيخ قدس سره من أنّ الأحكام الوضعيّة منتزعة عن الأحكام التكليفيّة[2].

---

١ ـ أُنظر معالم الدين : ٨٥، والفصول الغرويّة: ١٠٩، وكفاية الأُصول : ١٦٩ ـ ١٧٠.

٢ ـ الرسائل : ٣٥١ سطر ٢.

وقد عرفت أنّ الإرادة متعلّقة بالجعل التشريعيّ والأحكام الكلّيّة، وليست متوجّهة إلىٰ آحاد المكلّفين وأشخاصهم كلّ واحد علىٰ حدة، وأنّ جميع المكلّفين بالنسبة إلىٰ الأحكام سواء، غاية الأمر أنّ مثل العاجز والجاهل القاصر معذوران في مخالفتها عقلاً، وأنّ ملاك قبح جعل الحكم القانونيّ هو عجز جميع المكلّفين وعدم قدرتهم كلّهم، أو العلم بعدم انبعاث جميعهم أو خروج المكلّف به عن مورد ابتلاء جميعهم، فإنّ الجعل ـ حينئذٍ ـ لغوٌ ومستحيل، وحينئذٍ فلا وجه للاستدلال للقول بعدم الجواز في المقام بعدم تحقُّق شرط فعليّته بالنسبة إلىٰ بعض المكلّفين، كما لا يخفىٰ.

مضافاً إلىٰ أنّه وقع في الشريعة ممّا هو من هذا القبيل فإنّ نجاسة أهل الخلاف وكفرهم من الأحكام التي أنشأها الشارع، ولكن لم تبلغ حدّ الفعليّة، مستودَعةً عند الأئمّة عليهم السلام وصاحب الأمر ـ عجّل الله فرجه ـ حتىٰ يصدر الأمر من الله تعالىٰ بإبلاغها.

الفصل الخامس عشر
في متعلّق الأوامر والنواهي

هل الأوامر والنواهي متعلّقة بالطبائع أو بالأفراد؟ وقبل الشروع في البحث لابدّ أوّلاً من تصوير محلّ النزاع، ثمّ الكلام فيه.

فاعلم أنّه يُتصوّر النزاع بصور :

إحداها : أن يقال: إنّ هذه المسألة متفرّعة علىٰ النزاع في وجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه : فعلىٰ الأوّل لابدّ أن نقول بتعلّقها بالطبائع لا الأفراد، ولكن لا يخفىٰ ما فيه، فإنّ مسألة وجود الكلي الطبيعي وعدمه مسألة دقيقة عقليّة فلسفيّة، وهذه المسألة مسألة عرفيّة عقلائيّة لابدّ فيها من ملاحظة المتفاهم العرفيّ، ولا ارتباط لإحداهما بالأُخرىٰ لتتفرّع عليها.

وثانيتها : أن يقال: إنّ هذه المسألة متفرّعة علىٰ أصالة الوجود أو الماهيّة: فعلىٰ الأوّل لابدّ أن يقال: إنّ متعلّق الأوامر والنواهي هو الأفراد، وعلىٰ الثاني الطبائع.

وهو ـ أيضاً ـ كما ترىٰ؛ لا يصحّ ابتناء هذه المسألة العرفيّة علىٰ تلك المسألة الفلسفيّة الدقيقة.

الثالثة : أن يقال: هذا البحث متفرّع علىٰ البحث في أنّ المادّة في الأوامر هل

هي موضوعة للطبيعة المطلقة، أو الأفراد؛ بناءً علىٰ أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ؟

وفيه أيضاً : أنّ محلّ النزاع في المقام : انما هو في متعلّق الأوامر والنواهي؟ وانّه ما هو وهو أعمّ من المادّة؛ لوضوح أنّ الأوامر والنواهي قد تتعلّقان بالماهيّة المقيّدة لا المطلقة، مثل أن يقال : يجب عليك الصلاة في المسجد ـ مثلاً ـ ونحو ذلك.

مُضافاً إلىٰ أنّه بناءً عليه لا وجه لتكرار ذلك البحث مرّتين في الأُصول.

الرابع : أن يقال: إنّ النزاع في المقام إنّما هو في أنّ هيئة الأوامر موضوعة للبعث والإغراء إلىٰ نفس الطبيعة، أو إلىٰ إيجادها: فعلىٰ الأوّل لابدّ من القول بتعلّقها بالطبائع، وعلىٰ الثاني بالأفراد.

وفيه : ما لا يخفىٰ، فإنّ تعلُّق الأمر بالفرد الخارجيّ غير معقول؛ لأنّه أمر بتحصيل الحاصل، فاحتماله منفيّ قطعاً.

الخامس : أن يقال: المأخوذ في متعلّق الطلب هل هو نفس الطبائع، أو الأفراد الخارجيّة مع خصوصيّاتها الشخصيّة؟

وهو ـ أيضاً ـ كما ترىٰ غير قابل لأن يقع البحث فيه بين الأعلام؛ لأنّه لا مجال لأحد أن يتوهّم أنّ متعلّقها الموجود الخارجيّ المتحقّق، فإنّه طلب لتحصيل الحاصل.

السادس : أن يقال: إنّ متعلّقها الطبائع بما هي هي، أو أنّه هي مع إضافات وتوابع منضمّة إليها، كما هو ظاهر «الكفاية»[1].

وفيه أيضاً : أنّه إن أُريد بالإضافات هو الخصوصيّات الخارجيّة فمرجعه إلىٰ الوجه الخامس، وإن أُريد بها الخصوصيّات الذهنيّة بتصوّرها في الذهن، فإن كانت دخيلة في الغرض والمطلوب فهو صحيح، لكنّه غير قابل للبحث؛ فإنّه لا يتوهّم أحد تعلّقها بالطبائع المطلقة المجرّدة.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٧١ .

وإن لم تكن دخيلة في الغرض والمطلوب ففيه : أنّه فاسد؛ لأنّه لا يتوهّم أحد بتعلُّقها بالطبائع مقيّدةً بما ليس له دخل في الغرض والمطلوب، كما لا يعقل خروج ما هو دخيل في الغرض عن متعلّق الأمر، ولا يعقل حكاية اللفظ الموضوع بإزاء الطبيعة المُطلقة عن الخصوصيّات الشخصيّة والعوارض الخارجيّة، ولو فرض أنّ الطبائع المطلقة بما هي هي تمام المطلوب والغرض، فلابدّ من تعلُّقها بها كذلك.

وتوهّم منافاة ذلك لكونها من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة[1].

مدفوع : بأنّه لا مساس لإحدى القضيّتين بالأُخرىٰ؛ ليتوهّم التنافي بينهما، وليس النزاع في أنّ الهيئة موضوعة للبعث إلىٰ إيجاد الماهيّة، أو إلىٰ الماهية بنفسها.

ولا فرق فيما ذكرناه بين الطلب والأمر، فما يظهر من «الكفاية» من الفرق بينهما ـ بإمكان تعلُّق الطلب بنفس الطبائع من حيث هي، دون الأمر[2] ـ ففيه أنّ الطلب هو عين الأمر لا فرق بينهما كما واضح.

ثمّ إنّ **المحقّق العراقي**تَيِّئُ بعد أن اختار تعلُّق الأوامر بالطبائع قال: إذا تعلّق بعنوان علىٰ نحو صرف الوجود، فهل يسري إلىٰ أفراده ومصاديقه بنحو التبادل؛ علىٰ نحوٍ تكون الأفراد بما لها من الحدود الفرديّة والخصوصيّات الشخصيّة متعلَّقةً للطلب، أو لا؟

وعلىٰ الثاني هل يسري إلىٰ الحصص المقارنة للأفراد، كما في الطبيعة السارية، أو لا، بل الطلب والأمر يقف علىٰ نفس الطبيعيّ والقدر المشترك بين الحصص؟

قال : وتوضيح المرام يحتاج إلىٰ تقديم مقدّمة : هي أنّه لا إشكال أنّ الطبيعيّ الذي له أفراد، كلُّ فرد منه مشتمل علىٰ مرتبة من الطبيعيّ غير المرتبة التي يشتمل

---

١ ـ الفصول الغرويّة : ١٠٨، ١٢٥.

٢ ـ كفاية الأُصول : ١٧١ ـ ١٧٢.

عليها الفرد الآخر، ومن ذلك يتصوّر للطبيعيّ حصص عديدة حسب تعدّد الأفـراد المغايرة كلٌّ حصّة منه ـ باعتبار محدوديّتها بالمشخّصات الفرديّة ـ مع حصّته الأُخرىٰ، كما في الإنسان؛ حيث إنّ الإنسانيّة الموجودة في ضـمن «زيـد» بـلاحظة تـقارنها لخواصّه، غير الإنسانيّة الموجودة في ضمن «عمرو» المقارنة لخواصّه، ولهـذا تتحقّق حصص من الإنسانيّة: حصّة قارنت خواصّ زيد، وحصّة قارنت خـواصّ عـمرو، وهكذا، ولا ينافي ذلك اتّحاد تلك الحصص بحسب الذات والحقيقة، وكون الجميع تحت جنس واحد وفصل فارد؛ من حيث صدق الحيوان الناطق عـلىٰ كـلّ واحـد مـن الحصص كما لا يخفىٰ، وهذا هو المراد من الكلمة الدارجة بين أهـل الفـنّ: أنّ نسـبة الطبيعيّ إلىٰ الأفراد كنسبة الآباء إلىٰ الأبناء، وأنّ مع كلّ أب فرداً من الطبيعي غير ما يكون للأب الآخر، وتكون الآباء مع اختلافها وتباينها بحسب المرتبة متّحدة ذاتـاً؛ بحيث تندرج الجميع تحت نوع واحد.

وبما ذكرنا من اختلاف الحصص من جهة المرتبة واتّحادها ذاتاً، اتّضح لك: أنّه يمكن انتزاع عناوين متعدّدة من كلّ حصّة، بعضها من مقوّمات مرتبة كـلّ حـصّة، وبعضها من مقوّمات ذاتها، وكلّ ما هو مقوّم للمرتبة فهو مقسّم لذاتها، وهذا هو من قولهم[1]: إنّ كلّ مقوّم للعالي مقوّم للسافل ولا عكس.

إذا عرفت المقدّمة فالتحقيق: يقضي بوقوف الطلب علىٰ نفس الطبيعيّ وعدم سرايته لا إلىٰ الخصوصيّات الفرديّة، ولا إلىٰ حصص الطبيعيّ المـوجودة في ضـمن الأفراد المقارنة لخواصّها، والدليل علىٰ ذلك أمران:

الأوّل: أنّا نرىٰ بالوجدان عند طلب شيء والأمر به أنّه لا يكون المطلوب إلّا صرف الطبيعي من دون مدخليّة للحصص في ذلك، فضلاً عن الخصوصيّات الفرديّة.

الثاني: أنّ الطلب تابع للمصلحة، ولا يتعلّق إلّا بما تقوم به المصلحة، فمع قيام

---

١ ـ أُنظر حاشية ملّا عبدالله: ٥٢ سطر ٥.

المصلحة بصرف الطبيعيّ وعدم سرايتها إلىٰ الخصوصيّات الفرديّة ولا إلىٰ الحصص، يستحيل سراية الطلب إلىٰ الحدود الفرديّة أو الحصص المقارنة.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ ما ذكرناه ـ من عدم سراية الطلب إلىٰ الحصص ـ إنّما هو بالقياس إلىٰ الحيثيّة التي بها تمتاز هذه الحصص الفرديّة بعضُها عن البعض الآخر، المشترك معه في الجنس والفصل القريبين. وأمّا بالنسبة إلىٰ الحيثيّة الأُخرىٰ، والتي بها تشترك هذه الحصص، وتمتاز بها عن أفراد النوع الآخر المشارك لها في الجنس القريب، وهي الحيثيّة التي بها قوام نوعيّتها، فلا بأس بدعوىٰ السراية إليها، بل لا محيص عنها؛ من جهة أنّ الحصص ـ بالقياس إلىٰ تلك الحيثيّة واشتمالها علىٰ مُقوِّمها العالي ـ ليست إلّا عين الطبيعي، فلا وجه لخروجها عن المطلوبيّة، فعلىٰ ذلك تكون الحصص المزبورة كلّ واحدة منها بالقياس إلىٰ بعضِ حدودِها ـ وهو الطبيعيّ ـ تكون تحت الطلب، وبالقياس إلىٰ حدودها الخاصّة تكون تحت الترخيص، وخارجة عن دائرة المطلوبيّة، لا أنّها علىٰ الإطلاق تحت الطلب، ولا خارجة كذلك عن دائرة الطلب، ونتيجة ذلك كون التخيير بين الحصص شرعيّاً لا عقليّاً ... إلىٰ أن قال:

إن قلت : إنّ الطلب بعد تعلُّقه بالعناوين والصور الذهنيّة ـ لا بالمُعنونات الخارجيّة، كما هو المفروض ـ تستحيل سرايته إلىٰ الحصص الفرديّة؛ حيث إنّ الحصص بقيودها الذهنيّة تُباين الطبيعيّ، وإن كان كلٌّ من الحصص الفرديّة والطبيعيّ ملحوظاً بنحو المرآتيّة للخارج؛ إذ لازم ذلك تحقّق صورتين ذهنيّتين، ومن الواضح أنّ الصورتين الممتاز إحداهما عن الأُخرىٰ في وعاء تقرّرهما متباينتان.

قلت : إنّ المدّعىٰ هو تعلُّق الطلب بالطبيعي بما هو مرآة للخارج، ولا ريب في أنّ وجود الطبيعي في الخارج لا يمتاز عن وجود الحصص، بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص، والمرئيُّ بالطبيعي الملحوظ مرآةً للخارج ليس إلّا تلك الجهة الجامعة بين الحصص، وهذا مرادنا من سراية الطلب من الطبيعي إلىٰ حصصه، بل

التأمّل يقضي بأنّ التعبير بالسراية في المقام مسامحي؛ إذ بالنظر الدّقّي يكون الطلب المتعلّق بالطبيعي الملحوظ مرآةً للخارج، متوجّهاً إلىٰ تلك الجهة الجامعة بين الحصص، فمتعلّق ذلك الطلب في الحقيقة تلك الجهة الجامعة[1]. انتهىٰ.

أقول: ما ذكره ـ من أنّ نسبة الطبيعي إلىٰ الأفراد هو نسبة الآباء إلىٰ الأبناء ـ ليس مجرّد لفظ واصطلاح، بل هو نظير ما ذكره الرجل الهمداني من أنّ نسبة الطبيعي إلىٰ الأفراد نسبة الأب الواحد إلىٰ الأبناء، وأنّ الطبيعي موجود في الخارج بنعت الوحدة ـ أي الجامع بين الأفراد ـ وليس مجرّد لفظ واصطلاح.

واستدلّ علىٰ مذهبه: بأنّا ننتزع من الأفراد الخارجيّة مفهوماً واحداً، ومع أنّها كثيرة يُنتزع منها ذلك المفهوم، مثل انتزاع مفهوم الإنسان من زيد وعمرو وبكر وسائر الأفراد، ولا يمكن انتزاع مفهوم واحد منها بما أنّها كثيرة، فلابدّ لها من جامع مشترك بينها موجود في الخارج[2].

وفيه: أنّ الخارج ظرف للأفراد بنعت الكثرة، ولا يمكن وجودها فيه بنعت الوحدة، ولا تنتزع المفاهيم الكلّيّة من الأفراد الخارجيّة؛ بأن يوقَع شيء من الخارج في الذهن، فإنّه غير معقول، بل تنتزع من الأفراد الذهنيّة بلحاظها وتصوّرها أوّلاً وإلغاء خصوصيّاتها الفرديّة وما يمتاز كلّ واحد منها عن الآخر.

واستدلّ ـ أيضاً ـ بأنّه قد تتوارد العلل المتعدّدة ـ المستقلّة كلّ واحدة منها في العلّيّة والتأثير ـ علىٰ معلول واحد، كقتل واحد بسهمين أو برمحين، وكتسخّن الماء بالنار والشمس، ورفع اثنين صخرةً لا يقدر كلّ منهما مُستقلاً علىٰ رفعها، ونحوها من الأمثلة، وحينئذٍ فإمّا أن يُؤثّر كلّ منهما مستقلاً، وهو مستحيل، وإمّا أن لا يؤثّر شيء منهما، وهو ـ أيضاً ـ مُستحيل، وإمّا أن يُؤثّر كلّ واحد منهما تأثيراً ناقصاً، وهو

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٤٠٧ ـ ٤١٠.

٢ ـ أُنظر رسائل ابن سينا: ٤٦٧ ـ ٤٧١.

ـ أيضاً ـ محال، وإمّا أن يؤثّر المجموع، فهو أمر اعتباري ليس غيرَ كلّ واحد منهما، فلابدّ أن يُؤثِّر الجامع بينهما، ولا يمكن تأثيره إلّا إذا كان موجوداً في الخارج، وهو المطلوب والمراد من وجود الطبيعي فيه.

وفيه: أنّه وقع الخلط في كلامه بين العلّة الإلهيّة ـ أي علّة الإيجاد ـ وبين العلّة الطبيعيّة، فإنّ أثر كلّ علّة لا يمكن انفكاكه عنها وتفويضه إلىٰ علّة أُخرىٰ، ومعلول كلّ علّة إلهيّة يتعلّق بها بتمام وجودها تمامَ التعلّق، ولا ارتباط له بغيرها من العلل.

وأمّا الأمثلة المذكورة فأثر كلّ علّة عبارة عن حركة العضلات المسبوقة بالإرادة ومقدّماتها في مثال رفع الصخرة، وأمّا قتل واحد بإصابة سهمين ونحوهما، فقتل الشخص إنّما هو بإزهاق روحه، وهو مُسبَّب عن خروج مقدار من الدم من عروق بدنه، فإن أصابه سهم واحد فيخرج الدم المذكور في مدّة معيّنة، وإن أصابه سهمان فيخرج الدم المذكور في نصف تلك المدّة، فهذه الأمثلة لا تدلّ علىٰ ما ذهب إليه.

واستدلّ ـ أيضاً ـ بأنّه لا ريب في أنّ طبيعة الإنسان ـ مثلاً ـ طبيعة واحدة، ولا ريب في أنّ الطبائع موجودة في الخارج، فينتج أنّ طبيعة الإنسان موجودة في الخارج.

وفيه: أنّ المُراد من الوحدة في قولهم: «طبيعة الإنسان واحدة»[1] هي الوحدة النوعيّة التي موطنها الذهن، وكذلك الوحدة الجنسيّة للحيوان والفصليّة للناطق، فإنّ موطنَ جميعها ووعاءَها الذهن لا الخارج أي الوحدة الشخصيّة الخارجيّة، وحينئذٍ فلا يتمّ الاستدلال.

وصنّف الشيخ الرئيس رسالة في ردّ ذلك المذهب، وذهب إلىٰ أنّ نسبة الطبيعي إلىٰ الأفراد نسبة الآباء إلىٰ الأبناء، وأنّ كلّ واحد من الأفراد هو تمام الطبيعي[2]،

---

١ ـ أُنظر شرح المنظومة (قسم الفلسفة): ١١١ سطر ٨.

٢ ـ رسائل ابن سينا ١: ٤٧١.

وحيث إنّهم عجزوا عن الجواب عن الرجل الهمداني، وعن الشيخ الرئيس، جمعوا بين قوليها : بأنّ المراد ممّا ذكره الرجل الهمداني هو نفس الطبيعة بما هي هي، وممّا ذكره الشيخ الرئيس وأتباعه الحصص ونسبة هذا الجمع إلىٰ المحقّق العراقي كان شائعاً بين بعض الأساتذة، كالمير سيد علي الكاشاني تيُّ لكن الجمع بين هذين المذهبين كالجمع بين الضدّين أو النقيضين مُستحيل.

ثمّ إنّ ما ذكره ـ من أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة لا يسري إلىٰ الحصص إنّما هو بالنسبة إلىٰ الحيثيّة التي بها تمتاز هذه الحصص الفرديّة بعضها عن بعض، وأمّا بالنسبة إلىٰ الحيثيّة التي... الخ ـ فهو من غرائب الكلام، فإنّ الحصّة المُقارنة لفرد من نوع ليس امتيازها عن الحصّة المقارنة لفردٍ آخرٍ من نوع آخر بالفصل فقط، بل به وبالخصوصيّات الشخصيّة الفرديّة كليها، وحينئذٍ نقول: إنّ المصلحة إذا كانت قائمة بنفس الطبيعي، لا بخصوصيّات الأفراد، فصرّح هوتيُّ بأنّه يستحيل سراية الأمر منها إلىٰ الأفراد فما ذكره مُخالف لما صرّح به.

الفصل السادس عشر

في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إذا نُسخ الوجوب فهل يبقىٰ الجواز أو لا ؟ لابدّ أوّلاً من تنقيح محطّ البحث، وبيان معنىٰ الوجوب، ثمّ البحث فيه، فنقول :

الوجوب هو البعث الناشئ عن إرادة ملزمة، فإنّه قد يريد الإنسان شيئاً في الإرادة الفاعليّة؛ بحيث يسدّ باب جميع الأعدام التي تتوجّه إليه، وكذلك في الإرادة التشريعيّة، وقد يريد الإنسان لكن لا بالنحو الأكيد، وعلىٰ أيّ تقدير فالبعث المنشأ عن الإرادتين بعث واحد لا اختلاف في حقيقته، فلا فرق بين الوجوب والاستحباب في حقيقة البعث، وإنّما الفرق بينهما هو أنّ البعث في أحدهما مسبوق بالإرادة الأكيدة، وفي الآخر بالإرادة الغير الأكيدة، فينتزع الوجوب من الأوّل، والاستحباب من الثاني.

إذا عرفت ذلك نقول : قد يقال: إنّ محطّ البحث هو الإرادة؛ بأن يقال: إذا زال الإلزام والتحتّم في الإرادة، فهل يبقىٰ الرجحان، أو أصل الإرادة ـ بمعنىٰ الرخصة ـ أو لا؟

ويُمكن أن يقال : إنّ محطّ البحث هو الوجوب، وأنّه إذا نُسخ الوجوب المُنتزع

عن البعث فهل يبقىٰ الرجحان، أو أصل الرخصة والجواز، أو لا؟

وعلىٰ أيّ تقدير : البحث إمّا عن إمكان ذلك وعدمه، أو في وجـود الدليـل الاجتهادي عليه بعد الفراغ عن إمكانه، وأنّه إذا فُقِد الدليل الاجتهادي هل يجـري الاستصحاب أو لا؟ فنقول :

المقام الأوّل : حول إمكان البقاء ، وفيه تقريبان :

أمّا الأوّل : فقد يقال في تقريب بقاء الجواز أو الرجحان : إنّ الإرادة وإن كانت من الحقائق البسيطة، لكنّها ذات مراتب، كمرتبة الإلزام، ومرتبة الرجحان، ومـرتبة الجواز والرخصة، فإذا زالت المرتبة الأُولىٰ بالنسخ بقيت المراتب الأُخر، وإذا فُرض زوال المرتبتين الأوّلتين تبقىٰ الثالثة.

قلت : أمّا أنّ الإرادة من الحقائق البسيطة فهو مسـلّم، وكـذلك كـونها ذات مراتب، لكن ليس معنىٰ وجود المـراتب المختلفة لشيء اجـتماعها كـلّها في المـوجود الواحد الشخصي؛ ليتفرّع عليه أنّه إذا زالت مرتبة منها بقيت الأُخرىٰ، بل المراد أنّ أفراد الإرادة ومصاديقها مختلفة في الوجود، وأنّ منها أكيدة مُلزِمة، وبعضها راجحة غير مُلزِمة، وبعضها لا تشتمل علىٰ الرجحان، ويستحيل اجتماعها في فردٍ واحدٍ منها؛ ألا ترىٰ أنّ كلّ واحدٍ من النور والوجود بسيط ذو مراتب؛ بمعنىٰ أنّ مصاديقه وأفراده مختلفة في الشدّة والضعف ـ مثلاً ـ لا أنّ المراتب جميعها مُجتمعة في مـصداق واحـد شخصي؛ بحيث لو انتفىٰ مرتبة منها بقيت الأُخرىٰ، ولذا ترىٰ أنّهم يقولون: إنّ الهُيولىٰ فصلها مُضمَّن في جنسها، وأنّ الصورة جنسها مُضمَّن في فصلها، والمُراد أنّ الهُيولىٰ ليست مثل سائر الأجسام المركَّبة، فيها حيثيتان: إحداهمـا مـنشأ انـتزاع الجـنس، والأُخرىٰ منشأ انتزاع الفصل، وكذلك الصورة، بل ليس فيها إلّا حيثيّة واحدة هي منشأ انتزاع الجنس والفصل؛ لأنّ الهيولىٰ والصورة بسيطتان والإرادة ـ أيضاً ـ مـن هذا القبيل، فالأجزاء التي يذكر لها في مقام التعريف أجزاء حـدّيّة، لا أنّهـا أجـزاء

للمحدود.

فتلخّص : أنّه لا معنىٰ للتقريب الأوّل في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.

وأمّا الثاني : فهو أنّه إذا نُسخ الوجوب المنتزع عن البعث، فهل يبقىٰ الجواز أو لا؟

فقد يقال في تقريبه كما في الإرادة : أنّ البعث وإن كان بسيطاً، لكنّه ذو مراتب، فإذا زالت مرتبة منها بالنسخ ـ وهي مرتبة الإلزام ـ يبقىٰ مع المرتبة الأُخرىٰ بالتقريب المذكور في الإرادة.

والجواب هو الجواب، فإنّ كلّ واحد من البعث الوجوبي والاستحبابي والترخيصي موجود خاصّ ناشٍ عن إرادة خاصّة، ففي كلّ واحد منها مرتبة من المراتب غير المرتبة التي في الآخر، لا أنّ المراتب مجتمعة في البعث الخاصّ الوجوبي؛ كي تبقىٰ المرتبة الأُخرىٰ بعد نسخ مرتبة الوجوب.

فاتّضح بذلك : أنّه إذا نُسخ الوجوب فلا يمكن بقاء الرجحان أو الجواز.

المقام الثاني : ثمّ لو فُرض إمكانه فهل يقتضي دليلا الناسخ والمنسوخ البقاءَ أو لا؟

قال المحقّق العراقي ﴿ في تقريبه ما حاصله : إنّه إذا قال المولىٰ: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا بأس بترك إكرامهم»، فكما أنّ مقتضىٰ الجمع بين الدليلين هو استحباب الإكرام ورجحانه، فكذلك ما نحن فيه، فإذا فُرض أنّ صلاة الجمعة كانت واجبة، ثمّ نسخ وجوبها، فالدليل الناسخ إنّما يرفع الإلزام والحتميّة، فيبقىٰ أصل الرجحان أو الرخصة بمقتضىٰ دليل المنسوخ.

وبالجملة : فقضيّة مُلاحظة الدليلين والجمع بينهما هو بقاء الرخصة والجواز.

ثمّ استشكل علىٰ نفسه : بأنّ ذلك إنّما يصحّ إذا لم يكن الناسخ حاكماً علىٰ دليل المنسوخ، لكن ليس كذلك، بل الدليل الناسخ حاكم علىٰ دليل المنسوخ، فيرتفع دليل

المنسوخ رأساً.

قال : قلت : إنّ حكومته إنّما هي بالنسبة إلىٰ بعض مدلوله؛ أي بالنسبة إلىٰ ظهوره في الإلزام، وأمّا بالنسبة إلىٰ ظهوره في الرخصة والرجحان فلا.

أللهمّ إلّا أن يُقال : إنّ الناسخ حاكم علىٰ المنسوخ وظهوره بأسره وتمامه، لكن مع فرض كون الدليل الناسخ مجملاً بالنسبة إلىٰ رفع غير الإلزام من المراتب، فيمكن أن يقال ببقاء ظهوره بالنسبة إلىٰ الرجحان أو أصل الجواز علىٰ فرض عدم سراية إجماله إلىٰ دليل المنسوخ وصيرورته مُجملاً[1].

أقول : أمّا القياس الذي ذكره فهو في غير محلّه، وأنّه مع الفارق.

توضيح ذلك : أنّه لو قال : «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا بأس بترك إكرامهم»، فإنّ الجمع العُرفيّ بينهما يقتضي الحمل علىٰ الاستحباب؛ وذلك لما عرفت سابقاً: من أنّ هيئة الأمر ليست موضوعة للوجوب، بل حملها علىٰ الوجوب إنّما هو لأجل أنّه يصحّ للمولىٰ علىٰ العبد الاحتجاج بالأمر، ولا يصحّ اعتذاره: بأنّه احتمل الاستحباب، فمع تحقُّق الأمر ولو بنحو الإطلاق يتحقّق موضوع صحّة العقاب بحكم العرف والعقلاء، وهو إنّما يصحّ إذا لم يصرِّح المولىٰ بخلافه، وإلّا فلا ينتزع منه الوجوب، كما هو المفروض في المثال.

ولو سلّمنا أنّ الهيئة موضوعة للوجوب، لكنّ تصريحه بعدم البأس في ترك الإكرام في المثال، قرينةٌ صريحة في إرادة الاستحباب منها، وأنّها مستعملة في غير ما وُضعت له، وعلىٰ أيّ تقدير فمقتضىٰ الجمع العرفي في المثال هو إرادة الاستحباب، بخلاف ما نحن فيه، فما ذكره ـ من أنّ الدليل الناسخ إنّما يرفع ظهوره في الإلزام دون ظهوره في الرجحان أو الرخصة ـ إنّما يستقيم إذا كان لدليل المنسوخ ظهورات مُتعدّدة: أحدها ظهوره في الإلزام، وثانيها ظهوره في الرجحان، وثالثها ظهوره في

---

١ ـ بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) ١ : ٤١٣ ـ ٤١٤ .

الرخصة، ولكلّ واحد منها مصلحة علىٰ حِدَة مُستقلّة؛ لإناطة الأحكام بالمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، فإذا ارتفع ظهوره في الإلزام بالدليل الناسخ بقي الظهوران الأوّلان بحالهما.

ولكن فساده غير خفيّ، فإنّه ليس في البعث إلّا ظهور واحد في الوجوب، فإذا دلّ الناسخ علىٰ رفعه فلا يبقىٰ لدليل المنسوخ ما يبقىٰ معه الرجحان أو الرخصة، وحينئذٍ فالقياس في غير محلّه.

ثمّ إنّ ما ذكره من عدم سراية إجمال الدليل الناسخ إلىٰ دليل المنسوخ ـ أيضاً ـ ممنوع، فإنّ عدم السراية إنّما يُسلّم لو فرض عدم حكومة الدليل الناسخ علىٰ دليل المنسوخ وعدم تعرُّضه لحاله ودلالته، كالعامّ والخاصّ المنفصل، كما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال منفصلاً: «لا تكرم زيداً العالم»، وتردّد زيد بين زيد بن عمر وزيد بن بكر، فإنّ ظهور العامّ لا يختلّ بذلك؛ أي بإجمال الدليل المخصِّص المجمل، بخلاف ما لو فرض حكومة الدليل الثاني علىٰ الأوّل وتعرّضه لحاله ودلالته، كما هو المفروض فيما نحن فيه، فإنّ إجمال الحاكم يسري إلىٰ الأوّل، فإجمال الدليل الناسخ يسري إلىٰ دليل المنسوخ ويوجب إجماله.

المقام الثالث: ثمّ بعد فرض عدم دليل اجتهاديّ في المقام، فهل يمكن إثبات بقاء الجواز بالاستصحاب؛ بأن يقال: إنّ الجواز بالمعنىٰ الأوّل كان موجوداً في ضمن الوجوب المتحقّق سابقاً، فإذا نُسخ الوجوب يُشكّ في بقاء الجواز وعدمه، فيُستصحب؟

وفرّعه بعضهم علىٰ جواز جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، وهو ما إذا شُكّ في حدوث فرد مقارناً لارتفاع فرده الآخر الموجود سابقاً، الذي كان الكلي في ضمنه[1].

---

١ ـ كفاية الأصول: ١٧٣.

لكن علىٰ فرض الإغماض عن عمّا سيجيء إن شاء الله من الاشكال فيما ذكره الشيخ﴿قدس سره﴾ في بعض صور استصحاب الكلي من القسم الثالث، وهو ما لو شك في تبدل رتبة من لونٍ كالسواد مثلاً مع القطع بارتفاعها إلىٰ رتبة أُخرى منه، وذلك لرجوعه إلى القسم الأوّل من استصحاب الكلي بل هو هو بعينه، لا مجال لهذا الاستصحاب في المقام؛ لعدم اجتماع شرائطه، فإنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب من الأحكام الشرعيّة، أو يترتّب عليه حُكم شرعي في استصحاب الموضوعات الخارجيّة، والمُستصحب في المقام هو الجواز الكلي الجامع بين الجواز في ضمن الوجوب والجواز الموجود في ضمن فرد آخر، فإنّ الوجوب والاستحباب وان كانا من الأحكام الشرعيّة، لكن الجامع بينهما ليس من مجعولات الشارع، ولا يترتّب عليه أثر شرعي أيضاً، وحينئذٍ فلا يصحّ الاستصحاب المذكور.

الفصل السابع عشر
في الوجوب التخييري

لا إشكال في وجود الأوامر التعيينيّة في الشريعة المطهّرة، وكذلك الأوامر التخييريّة بحسب الظاهر، مثل التخيير بين القراءة والتسبيحات الأربع في الركعتين الأخيرتين، ومثل التخيير في الكفّارة بين الخصال الثلاث، لكن لابدّ أن يُبحث في أنّه هل يمكن الأمر بشيئين علىٰ نحو الترديد بينهما؛ لتُحمل الأوامر الشرعيّة التخييريّة علىٰ ظاهرها، أو أنّه غير ممكن عقلاً، فيحمل ماهو الظاهر في التخيير بينهما علىٰ أحد الأقوال في المسألة من وجوب كلّ واحد منهما علىٰ البدل، وعدم جواز تركه إلّا إلىٰ بدل[1]، أو وجوب الواحد لا بعينه[2]، أو وجوب كلّ واحد منهما مع سقوطه بفعل واحد منهما[3]، أو وجوب الواحد المعيّن عند الله تعالىٰ[4]؟

فقد يقال: بامتناع تعلّق الأمر بأحد الشيئين علىٰ نحو الإبهام والتردّد الواقعي؛

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١ : ٢٣٥، هداية المسترشدين : ٢٤٧ سطر ٣٤.

٢ ـ المحصول في علم الأُصول ١ : ٢٧٣.

٣ ـ قال في هداية المسترشدين : ٢٤٩ سطر ٢٠.

٤ ـ المحصول في علم أُصول الفقه ١ : ٢٧٤.

بأن يكون الواجب هو المردّد بينهما في نفس الأمر، لا المُردّد عند المكلّف المعيّن في الواقع، فإنّه ممكن واقع بلا إشكال، فإنّه قد يعلم المكلّف وجوب شيء، ويشكّ في أنّ الواجب هو ذا أو ذاك، فالترديد إنّما هو في علم المُكلّف به، وإلّا فهو مُعيّن عند الله تعالىٰ، بل المُمتنع وجوب المردّد بين الشيئين واقعاً.

فقيل في تقريب ذلك: إنّ صفحة الخارج بالنسبة إليه تعالىٰ وإرادته الإيجاديّة، مثلُ صفحة الذهن بالنسبة إلىٰ تعلُّق الإرادة في الإرادة التشريعيّة، فكما لا يعقل إيجاد المردَّد بين شيئين واقعاً ـ بأن يكون الموجود هو الأمر المبهم المُردّد ـ فكذلك لا يعقل تعلُّق الإرادة في غير الإيجاد التكويني أيضاً بالمردّد بين الصورتين الذهنيّتين، وحينئذٍ فوجود الإرادة كذلك في النفس محال.

أقول: الملاك كلّ الملاك في الامتناع هو عدم إمكان تعلّق إرادة واحدة بالمُردّد بين شيئين واقعاً، لكن الأمر في الواجبات التخييريّة ليس كذلك، فإنّا إذا راجعنا وجداننا نجد وجود الإرادة في الأوامر التخييريّة، وكذلك البعث، وكذلك كلّ فردٍ من فردي الواجب المخيّر، فإنّ متعلّق الأوامر في الأوامر التشريعيّة هو التشريع وجعل القانون.

وبالجملة: قد يُريد الإنسان شيئاً ويقتصر عليه، ويبعث عبده نحوه، والواجب ـ حينئذٍ ـ تعيينيّ، وقد لا يقتصر عليه، بل يُريد غيرهُ ـ أيضاً ـ ويبعث نحوه أيضاً، لكن حيث يرىٰ أنّه يكفي في تحقُّق الغرض وجود أحدهما، أو بينهما ويقول: «إفعل هذا أو ذاك»، فهنا إرادتان مُشخَّصتان، وبعثان مُتعيّنان مُتعلّقان بهما كذلك، فيصير الواجب تخييريّاً، ولا يلزمه وجود أمر مبهم مردّد، لا في الإرادة، ولا في البعث، ولا في متعلَّقي البعثين، فإنّ كلّ ذلك مُشخّص معيّن، وحينئذٍ فلا مانع من إبقاء ظهور الأوامر التخييريّة بحالها، ولا يحتاج إلىٰ القول بأنّ الواجب هو أحدهما ليصير تعيينيّاً، غاية الأمر أنّه ـ حينئذٍ ـ كلّيّ منحصر في فردين، ولا يحتاج ـ أيضاً ـ إلىٰ ما ذهب إليه في

«الكفاية» من أنّ الواجب هو الجامع بينهما واقعاً، وأنّ تعلّقه بالفردين في الظاهر للإرشاد إلىٰ ذلك.

وأمّا ما ذكره: من أنّ الواحد لا يصدر من اثنين من حيث إنّهما إثنان، فالمصلحة الواحدة لا يمكن أن تصدر من اثنين[١].

ففيه: أنّ تقسيم الواجب إلىٰ التعييني والتخييري، وكذلك سائر تقسيماته ليس في مقام الثبوت والمصلحة، بل التقسيمات إنّما هي بملاحظة الأمر والبعث، فإنّ الآمر إذا بعث المكلّف نحو شيءٍ مُعيّن يصير الواجب تعيينيّاً، ونحو أحد الشيئين ببعثه إلىٰ شيء آخر ـ أيضاً ـ مع تخلّل كلمة «أو» بينهما، يصير واجباً تخييريّاً، سواء قامت المصلحة بالجامع أو غيره.

وبالجملة: لا يلزم من الوجوب التخييري وجود أمر مبهم مردّد بين شيئين واقعاً؛ ليلزم المحال.

خاتمة في التخيير بين الأقلّ والأكثر:

اختلفوا في جواز التخيير بين الأقلّ والأكثر، ومحطّ البحث فيه إنّما هو فيما إذا أُخذ الأقلّ لا بشرط طرفاً للتخيير، لا بشرط لا؛ لوضوح أنّه لو أُخذ كذلك وبحدّه الخاصّ صار مُبايناً للأكثر، والتخيير بينهما ـ حينئذٍ ـ تخيير بين المُتباينين، ولا ريب ولا إشكال في إمكانه حينئذٍ.

ومن ذلك يظهر فساد ما في «الكفاية» من جعل الأقلّ بحدّه الخاصّ وبشرط لا طرفاً[٢] له، وهو واضح.

فنقول: الأقلّ والأكثر إمّا أن يكونا من الأُمور الدفعيّة الوجود، كرسم الخطّ

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧٦.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٧٦.

الذي هو بقدر الذراع بوضع «مسطرة» طولها ذراع علىٰ ما يتأثّر بوضعها عليه، ووضع «مسطرة» طولها شبر كذلك، وقد يكونان من الأُمور التدريجيّة الوجود، كرسم الخطّ بمقدار ذراع أو بقدر شبر بمدّ قلم من نقطة إلىٰ هذا المقدار، وعلىٰ كلا التقديرين المصلحة في كلّ واحد من الأقلّ والأكثر: إمّا هي غير المصلحة التي في الآخر، لكن بحيث لو وُجد وتحقّق أحدهما لم يكن للآخر موقع؛ بأن يشتمل كلّ واحدٍ علىٰ مصلحة وافية بتمام الغرض، وإمّا في كلٍّ منهما مصلحة واحدة مُعيّنة. فهذه أربع صور.

فقال بعض الأعاظم ما حاصله : إنّ الأقلّ والأكثر إذا كانا من الماهيّات المشكّكة التي ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، كالخطّ إذا تعلّق به أمر، فيمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر فيه، وكذلك إذا كان كلّ واحدٍ منهما مُحصّلاً لعنوان واحدٍ ذي مصلحة، كصلاة الغرقىٰ والمسافر والحاضر وغيرهما، فإنّ كلّ واحد منهما محصّل لعنوان التخشّع والتخضّع بنحو العبوديّة الذي يترتّب عليه المصلحة، فإنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر في هذه الصورة ـ أيضاً ـ مُمكن[1].

أقول : إنّ أخذ الأقلّ في هاتين الصورتين بشرط لا، فقد عرفت خروجه عن محلّ النزاع؛ لأنّ مرجعه إلىٰ التخيير بين المتباينين، وإن اُخذ لا بشرط فالمحصّل للغرض هو الأقلّ ـ حينئذٍ ـ والأكثر لا يمكن أن يحصل به الغرض، فلا معنىٰ للتخيير بينهما.

فالتحقيق أن يقال : إنّ الأقلّ والأكثر إمّا من الأُمور الواقعيّة الدفعيّة الوجود، والمصلحة في أحدهما غير المصلحة في الآخر، لكن يكفي إحداهما في حُصول الغرض، فإن كانت المصلحتان مُتزاحمتين في الوجود استحال التخيير بينهما؛ لعدم إمكان ذلك في الأكثر لوجود الأقلّ في ضمن الأكثر، فلابدّ أن يترتّب عليه أثره من المصلحة، والمفروض أنّ في الأكثر ـ أيضاً ـ مصلحة تترتّب عليه، فحيث إنّ المصلحتين

---

١ ـ أنظر نهاية الأفكار ٢ : ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

مُتزاحمتان في الوجود ـ كما هو المفروض ـ فهو يؤدّي إلىٰ الاستحالة.

وإن لم تتزاحم المصلحتان في الوجود أمكن التخيير بينهما، وإن ترتّب علىٰ الأقلّ في الفرض عين المصلحة التي تترتّب علىٰ الأكثر، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالأكثر؛ لأنّ الأقلّ الموجود كافٍ في ترتُّب تلك المصلحة ووافٍ بالغرض، فالزيادة عليه لغو.

وإن كان الأقلّ والأكثر من الأُمور المتدرّجة الوجود، فمع إيجاد الأقلّ يترتّب عليه الأثر المطلوب، فهو كافٍ في تحقّق المطلوب ووافٍ بالغرض فالأمر بالزائد عنه ـ أي الأكثر ـ لغو، ولا فرق فيه بين تغاير مصلحة الأقلّ مع مصلحة الأكثر وعدمه.



الفصل الثامن عشر

في الوجوب الكفائي

لاريب في أنّه من سنخ الوجوب، ولا ريب ـ أيضاً ـ في إمكانه ووقوعه، كأكثر أحكام الميّت وتجهيزاته، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في تصويره وكيفيّة تعلّق الوجوب وتوجّهه إلىٰ المكلّفين:

فقد يقال: إنّ التكليف فيه مُتوجّه إلىٰ جميع المكلّفين بنحو الاستغراق[1].

وقد يُقال: إنّه متوجّه إلىٰ واحد غير معيّن[2].

وقد يقال: إنّه متوجّه إلىٰ مجموعهم من حيث المجموع[3].

وقد يقال: إنّه متوجّه إلىٰ فردٍ مُردّدٍ بين الأفراد[4].

فنقول: أمّا الثالث: فالمجموع أمر اعتباريّ لا وجود له في الخارج، غير قابل لأن يتوجّه إليه التكليف، فإنّه لابدّ أن يتوجّه إلىٰ ماله تحقّق ووجود في الخارج.

---

١ ـ كفاية الأصول: ١٧٧، هداية المسترشدين: ٢٦٨.

٢ ـ أنظر مفاتيح الأصول: ٣١٢ سطر ٨.

٣ ـ هداية المسترشدين: ٢٦٨.

٤ ـ منتهىٰ الدراية ٢: ٥٦٣.

لا يقال : قد يُؤمر جماعة برفع صخرة عظيمة ـ مثلاً ـ لا يقدر كلّ واحد منهم علىٰ رفعها وحده، ولكن يقدر جميعهم علىٰ ذلك، فإنّ الأمر ـ حينئذٍ ـ ليس متوجّهاً إلىٰ كلّ واحد، فلابدّ أن يتوجّه إلىٰ جميعهم بما هو كذلك.

لأنّا نقول: ليس الأمر كذلك، فإنّ للصخرة مقداراً من القوىٰ الطبيعية التي تشدّها إلىٰ المركز ـ أي الأرض ـ أو أنّ للأرض قوّة جاذبة لها إليها، فإذا صارت في الأرض بمقتضىٰ إحدىٰ القوّتين، فلا ترتفع من مركزها إلّا بقوّة تخالفها مع زيادتها علىٰ الأُولىٰ، وفي الفرض ليس لكلٍّ واحدٍ من الجماعة القوّة المُخالفة زيادة عن مقدار ما في الصخرة من القوّة، أو ما في الأرض من الجاذبة، لكن قوىٰ جميعهم زائدة علىٰ ما فيها أو علىٰ ما في الأرض من القوّة، والمؤثّر في رفع الصخرة ـ حينئذٍ ـ ليس مجموع قواهم من حيث المجموع، بل يستعمل كلّ واحد منهم قوّته، ويرفع كلّ واحد من الصخرة بمقدار ماله من القوّة، لا أنّ المؤثّر هو المجموع من حيث المجموع الذي لا تحقّق له في الخارج.

فعلم ممّا ذكرنا : أنّ القول الثالث غير متصوّر.

وأمّا القول الثاني ـ وهو توجّه التكليف فيه إلىٰ واحد غير معيّن ـ فإن أُريد به مفهوم الواحد الغير المعيّن فالتكاليف متوجّهة إلىٰ الموجودين، والمفهوم لا وجود له في الخارج.

وإن أُريد أنّه متوجّه إلىٰ واحدٍ خارجيّ مقيّداً بأنّه غير معيّن، فلا معنىٰ له؛ لأنّ كلّ واحدٍ من المُكلّفين معيّن.

ومن ذلك يظهر : أنّ قولَ بعض الفقهاء : ـ إنّ صاعاً من صُبْرة مُعيَّنة[1] كليٌّ ـ فاسدٌ؛ لأنّ كلّ صاع من الصُّبرة معيَّن، لا كلي.

وإن أُريد أنّ التكليف فيه متوجّه إلىٰ عنوان الواحد الغير المعيّن، الذي يصدق

١ ـ منية الطالب ١ : ٢٩٤ ـ ٢٩٥ .

علىٰ كلّ واحدٍ من المكلّفين، لا إلىٰ خصوص آحادهم ـ كزيد وعمر مثلاً ـ لا أن يكون قيد عدم التعيين للفرد الخارجي؛ ليرد عليه الإشكال المتقدّم، فهو متصوّر معقول لا إشكال فيه.

وأمّا **القول الرابع** ـ وهو أنّ التكليف فيه متوجّه إلىٰ واحد مردّد ـ فقد يُستشكل: بأنّ التكليف لا يمكن أن يتوجّه إلىٰ الفرد المردّد، كواحد من زيد وعمر بنحو الترديد الواقعيّ، ويُجاب عنه بالنقض بالواجب المخيَّر، فإنّ التكليف فيه متعلّق بأحد الأفراد بنحو الترديد الواقعيّ مع صحّته ووقوعه.

وأورد عليه بعضٌ بالفرق بينهما، لكن لم يبيّن وجه الفرق، والذي يسهّل الخطب أنّه ليس في الواجب التخييريّ إرادة واحدة وبعث واحد مُتعلّقان إمّا بهذا الفعل أو بذاك بنحو الترديد الواقعيّ، كما عرفت مفصّلاً؛ لأنّه مستحيل، بل حيث إنّه يرىٰ المولىٰ أنّ لهذا الفعل مصلحةً، فيريده ويبعث نحوه، ثمّ يرىٰ أنّ في فعلٍ آخر مصلحة أُخرىٰ مُغنية عن الأُولىٰ، فيريده ويبعث نحوه، وحيث إنّ المفروض كفاية إحدىٰ المصلحتين يفصل بين البعثين بـ«أو»، ويقول : «إفعل هذا أو ذاك»، ففيه إرادتان وبعثان لا واحدة، فيمكن أن يقال في الواجب الكفائيّ نظير ذلك أيضاً، فلا إشكال فيه من حيث التصوير.

وأمّا **القول الأوّل** ـ وهو توجّه التكليف والوجوب إلىٰ المكلّفين بنحو الاستغراق ـ فقال بعض الأعاظم ما حاصله : إنّ للوجوب إضافةً إلىٰ المكلِّف ـ بالكسر ـ وإضافةً إلىٰ المكلَّف ـ بالفتح ـ وإضافةً إلىٰ المكلَّف به، والوجوب الكفائي يشترك مع الوجوب العينيّ في الإضافتين الأوّلتين، فكما أنّ للوجوب العيني إضافةً إلىٰ المكلّفين بنحو الاستغراق، كذلك الوجوب الكفائيّ له إضافة إليهم بنحو الاستغراق، لكنّهما يفترقان في الإضافة الثالثة؛ أعني إضافته إلىٰ المكلَّف به، فإنّه مطلوب من كلّ واحد واحد من المكلّفين في الواجب العينيّ، فالممتثل منهم مُثاب وإن لم يمتثله

بعض آخر.

وبعبارة أُخرىٰ: لا يسقط تكليف بعض في الواجب العينيّ بامتثال آخر، بخلاف الواجب الكفائيّ، فإنّهم إن أخلّوا به جميعاً أثموا، واستحقّوا العقاب، لكن لو أتىٰ به بعضهم سقط عن الآخرين، وأنّه لو شُكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ أمكن جريان البراءة عن العينيّة[1].

وقال الميرزا النائينيﷺ: إنّ الوجوب العينيّ يشترك مع الكفائيّ في الإضافة إلىٰ المكلِّف ـ بالكسر ـ والإضافة إلىٰ المكلّف به، وإنّما يفترقان في الإضافة إلىٰ المكلَّف ـ بالفتح ـ حيث إنّ التكليف متوجّه إلىٰ المكلَّفين في العينيّ بنحو الوجود الساري، وفي الكفائيّ بنحو صرف الوجود[2]. انتهىٰ.

أقول: الواجبات الكفائيّة علىٰ أنحاء مختلفة:

منها: ما لا يمكن أن يوجد ويتحقّق منها في الخارج إلّا فرد واحد، كقتل سابّ النبيّ صلى الله عليه وآله أو دفن الميّت، فإنّه لا يعقل تحقّق فردين منهما في الخارج، وأمّا اجتماع جماعة علىٰ قتله أو علىٰ دفن ميّت فهو قتل واحد ودفن واحد، صدر من كلّ واحد منهم بعضُه، لا متعدّد.

ومنها: ما يمكن أن يتحقّق منه أزيد من فرد واحد، وهو ـ أيضاً ـ علىٰ قسمين، فإنّ الزائد علىٰ فرد واحد إمّا مبغوض للمولىٰ، أو لا محبوب ولا مبغوض.

ومنها: ما يكون المطلوب منه صرف الوجود الذي يتحقّق بإتيان فرد واحد وأكثر.

أمّا النحو الأوّل: فالظاهر أنّه بنحو الاستغراق غير متصوّر فإنّ بعث جماعة إلىٰ ما لا يمكن صدوره إلّا من واحد منهم، غير معقول بعثاً مُطلقاً إلّا بنحو الاشتراط؛ بأن

---

١ ـ أُنظر نهاية الأُصول ١: ٢١٠ ـ ٢١١.

٢ ـ أُنظر أجود التقريرات ١: ١٨٧.

أمَر كلّ واحدٍ منهم به بشرط العلم بعدم عزم الباقين علىٰ إتيانه، فإنّه معقول متصوّر، وكذلك لا يعقل البعث المطلق لهم بنحو صِرف الوجود، فإنّه يصدق إذا تعدّد المكلّفون أيضاً.

أمّا النحو الثاني فأوضح من ذلك فساداً ومن حيث عدم المعقوليّة، فإنّه لو فرض أنّ المطلوب هو فرد واحد فقط، وباقي الأفراد مبغوضة، لا معنىٰ لبعثهم جميعاً نحوه؛ لجواز أن ينبعث الزائد علىٰ واحد منهم، فيأتي بفرد مبغوض، سواء كان بنحو الاستغراق أو صرف الوجود.

والنحو الثالث أيضاً كذلك وهو الذي فرض فيه : أنّ المطلوب فرد واحد، والزائد عليه لا محبوب ولا مبغوض، فإنّ تكليفهم جميعاً بنحو الاستغراق غير معقول، كما لو أمر المولىٰ عبيده بإتيان الماء للشرب، فإنّه لو أتىٰ كلّ واحد منهم بكأس من الماء لعاتبهم وقبّح عملهم، وكذلك لو تركوا جميعهم؛ بخلاف ما لو أتىٰ به واحد منهم، فالمأمور هو ذاك الواحد منهم.

وبالجملة : التكليف بالنسبة إلىٰ غير الواحد منهم لغوٌ وبلا وجه، وأمّا التكليف في هذا النحو بنحو صِرْف الوجود فلا إشكال فيه.

وإذا عرفت أنّ التكليف بنحو الاستغراق في الواجب كفايةً غير معقول في جميع الصور، وكذلك بنحو صرف الوجود في بعضها، فلابدّ أن يقال: إنَّ التكليف فيه مُتوجّه إلىٰ واحدٍ من المكلّفين؛ أي هذا العنوان الذي يصدق علىٰ كلّ واحد منهم.

أو يقال : إنّه متوجّه إلىٰ كلّ واحد منهم بشرط علمه بعدم عزم الباقين عليه؛ أي بشرط لا، أو بشرط عدم إقدام الباقين علىٰ فعله لو فرض أنّه بنحو الاستغراق، ولا يعقل ـ أيضاً ـ إن كان بنحو صِرف الوجود.

أو يقال بتوجُّه التكليف إليهم بنحو الترديد الواقعيّ؛ لما عرفت من إمكانه وعدم الإشكال فيه.



الفصل التاسع عشر
في الواجب الموسَّع والمضيَّق

المبحث الأوّل : حول تعريفهما

قد يقسّم الواجب إلىٰ الموقّت والغير الموقّت، والموقّت ـ أيضاً ـ إلىٰ الموسَّع والمضيَّق.

قال ﴿﴾ **في «الكفاية»**: إنّ الزمان وإن كان ممّا لابدّ منه في كلّ واجب، إلّا أنّه قد يكون له دخلٌ فيه، أو لا دخل له فيه، فالأوّل هو الموقّت، والثاني الغير الموقّت، والأوّل إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيّق، وإمّا أن يكون أوسع منه فموسّع[1] انتهىٰ.

والأولىٰ في الموقّت وغيره ما ذكره في «الفصول» واختاره الميرزا النائيني ﴿﴾: وهو أنّ الزمان بحسب مقام الثبوت إمّا له دخلٌ في تحقّق المصلحة، أو ليس له دخل فيه أصلاً؛ بحيث لو فرض إمكان انفكاكه عن الزمان تحقّقت المصلحة.

١ ـ أنظر كفاية الأصول: ١٧٧.

والأوّل علىٰ قسمين :

لأنّ ما له الدخل في المصلحة إمّا هو مُطلق الوقت والزمان، وإمّا زمان معيّن، وجرىٰ الاصطلاح علىٰ أن يُطلق الموقّت علىٰ ما يكون الزمان المعيَّن دخيلاً في المصلحة، والغير الموقّت علىٰ ما لا يكون الزمان المعيّن دخيلاً فيها، سواء لم يكن دخيلاً فيها أصلاً، أو يكون الدخيل هو مطلق الزمان.

والموقّت ـ أيضاً ـ علىٰ قسمين : مُوسَّع إن لم يكن الزمان المأخوذ فيه بقدره، كالصلاة من دلوك الشمس إلىٰ غَسَق الليل، ومُضيَّق إن كان بقدره؛ كالصوم من الفجر إلىٰ الغروب[1].

ومن ذلك يظهر فساد ما ذكره في «الكفاية» من التعريف المذكور، فإنّه جعل الموقّت ما للزمان دخل فيه، سواء كان بنحو الإطلاق، أو زمان معيّن، لكن ليس كذلك كما عرفت، فكما لا يصحّ أن يقيّد المأمور به بإتيانه في الوقت فيما لا دخل للوقت في مصلحته أصلاً، كذلك فيما لمطلق الوقت دَخْلٌ فيها؛ لعدم انفكاكه عنه، فإنّه ـ أيضاً ـ يُعدّ من غير الموقّت كما قبله.

ثمّ إنّه أُورد علىٰ الواجب الموسَّع إشكال عقليّ في غاية الوهن : وهو أنّه إذا فرض أنّ الزمان أوسع من الواجب، كالصلاة من دلوك الشمس إلىٰ غَسَق الليل، فيجوز تركه في أوّل الوقت، وجواز الترك يُنافي الوجوب، فلابدّ أن يُخصّص ما ظاهره ذلك، إمّا بأوّل الوقت، لكن لو عصىٰ وأخّرها، وأتىٰ بها في آخر الوقت، كفت وأجزأت عن الواجب، كما ورد في الخبر: (أنّ أوّل الوقت رضوان الله، وآخر الوقت غفران الله)[2]، وإمّا أن يُخصّص بآخر الوقت، والإتيان به في أوّل الوقت نفلٌ يسقط

---

١ ـ أُنظر الفصول الغرويّة : ١٠٤ .

٢ ـ وسائل الشيعة ٣ : ٩٠ / ١٦ باب ٣ من أبواب المواقيت.

الفقيه ١ : ١٤٠ / ٦ باب مواقيت الصلاة، الفقه المنسوب للامام الرضا: ٧٧.

به الفرض[١].

وفيه: أنّ المفروض فيه أنّ الصلاة واجبة من أوّل الوقت إلىٰ آخره؛ أي من دلوك الشمس إلىٰ غَسَق الليل، وجواز الترك في جميع هذا الوقت المحدود يُنافي الوجوب، لا جواز الترك في بعض الوقت، والمخالفة والعصيان إنّما يتحقّقان لو تركها في جميع أجزاء الوقت، لا في بعضها فقط، وهو واضح.

وأُورد علىٰ **الواجب المضيّق** ـ أيضاً ـ إشكال عقليّ: وهو أنّه لا ريب في أنّ الانبعاث مُتأخّر زماناً عن البعث، فإذا بعثه في أوّل الوقت، كالأمر بالصوم في أوّل الفجر، فإمّا أن ينبعث المكلّف في أوّل الوقت ـ أيضاً ـ فهو خلفٌ؛ لأنّ المفروض أنّ الانبعاث متأخّر زماناً عن البعث، فلا يُمكن وقوعه في زمانه، وإمّا أن يتأخّر عنه بالزمان ولو قليلاً، فيلزم عدم تطابق الفعل لأوّل الوقت، وهو ـ أيضاً ـ خلف[٢].

وفيه: أوّلاً: أنّا لا نُسلِّم أنّه لابدّ من تأخُّر زمان الانبعاث عن زمان البعث، بل ولا التأخّر الرتبيّ، كتأخّر المعلول عن علّته؛ لأنّ الانبعاث ليس معلولاً للبعث، بل تأخّره عنه بالطبع، فإنّ الانبعاث مُسبَّب عن المبادئ الكامنة في نفس المكلّف من الحبّ والخوف والشوق ونحو ذلك، وحينئذٍ فلو أمره في أوّل الليل بالإمساك من الفجر بنحو الواجب المشروط، ينبعث المكلّف في أوّل الفجر، مع تعلُّق الوجوب ـ أيضاً ـ في ذلك الوقت، ولا إشكال فيه.

وثانياً: سلّمنا تأخُّر الانبعاث عن البعث زماناً، لكن يمكن أن يأمر قبل الوقت به بنحو الواجب المُعلّق؛ بتعليق الواجب علىٰ دخول الوقت وإن كان الوجوب فعليّاً قبل الوقت بإنشائه قبله، فلا إشكال فيه.

---

١ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ١١٨ سطر ٥، المعتمد ١: ١٢٤ ـ ١٣٣.

٢ ـ أُنظر فوائد الأُصول ١: ٢٣٦.

المبحث الثاني

عدم إمكان صيرورة الموسّع مضيّقاً

بقي الكلام: في أنّه هل يصير الموسّع مضيّقاً لو أخّره إلىٰ أن بقي من الوقت بمقدار فعله أو لا؟

فنقول: إذا تعلّق الأمر بطبيعة في وقت موسّع، ولها أفراد، فالمكلّف مخيّر في الإتيان بأيّ فرد منها، وهذا التخيير عقليّ؛ لأنّ المفروض أنّ خصوصيّة كلّ واحد من الأفراد غير دخيلة في المطلوب منها، وإلّا لم يتعلّق الأمر بنفس الطبيعة، ومع دخل كلّ واحدة من الخصوصيّات فيه مع تعلّق الأمر بها يصير الواجب مضيّقاً، فالشارع من حيث إنّه شارع لا يجوز له أن يخيِّر العبد بين أفراد الطبيعة التي أمر بها، نعم يصحّ له ذلك بما هو أحد أفراد العقلاء. نعم لو فرض أنّ خصوصيّة كلّ فرد دخيلة في الغرض فلابدّ أن يتعلّق بكلّ واحدٍ من الأفراد أمرٌ؛ لتعدُّد المحصِّل له، وحينئذٍ فلو خيَّره الشارع بينها كان التخيير شرعيّاً، وما نحن فيه ليس كذلك.

إذا عرفت ذلك نقول: لو أخّر المكلّف الواجب الموسّع حتّىٰ بقي من الوقت مقدار فعله فقط عمداً أو نسياناً، فلاريب في أنّه لا يعقل أن يصير مضيّقاً:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الأمر في الموسّع ـ كما عرفت ـ متعلّق بالطبيعة في ذلك وقت المحدود بحدّين، كالصلاة من دلوك الشمس إلىٰ غروبها، وهذا الفرد الواقع في آخر الوقت من مصاديق تلك الطبيعة؛ بداهة أنّه يصدق عليه أنّه صلاة واقعة بين الحدّين، كسائر أفرادها في ذلك الوقت.

وثانياً: عرفت أنّ الأمر في الواجب المُوسَّع متعلّق بالطبيعة، ولا دخل لخصوصيّات أفرادها في الغرض والمصلحة، بخلاف الواجب المضيّق، فإنّ خصوصيّة

كلّ واحد من الأفراد دخيلة فيه، والأمر فيها ـ أيضاً ـ متعلّق بالفرد الخاصّ، فلو صار الواجب الموسّع مضيّقاً بضيق وقته لزم التغيير في إرادة الشارع، وتصير مُتعلّقة بالفرد الخاصّ بعدما كانت متعلّقة بالطبيعة، وهو غير معقول.

فظهر أنّ الموسّع لا يصير مُضيّقاً بضيق وقته، لكن العقل يحكم بلزوم الإتيان بخصوص هذا الفرد، لا من جهة أنّه مضيّق، بل من جهة أنّ الطبيعة المأمور بها انحصرت في هذا الفرد، ولا فرد لها غيره في الفرض.

المبحث الثالث

حول دلالة الأمر على وجوب الإتيان خارج الوقت

ثمّ إنّه هل يدلّ الأمر المتعلّق بالموقّت علىٰ وجوب الإتيان به خارج الوقت لو لم يأتِ به في الوقت عمداً أو نسياناً أو غيرهما؟

قال في الكفاية: لو كان الأمر في الموقّت متعلّقاً بأصل الطبيعة والتقيُّد بالوقت ـ لقيام دليل آخر منفصل ليس له إطلاق بالنسبة إلىٰ حالات المكلّف من الصحّة والمرض والعجز وغير ذلك ـ لكان قضيّة إطلاق الأمر بأصل الطبيعة هو ثبوت الوجوب بعد خروج الوقت، وأنّ التقييد به إنّما هو لأجل أنّه تمام المطلوب، لا أصل المطلوب[1] انتهىٰ.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنّ ما ذكره خارج عن محلّ الكلام، فإنّ محلّه هو: أنّ الأمر بالموقّت هل يدلّ علىٰ وجوبه بعد خروج الوقت ؟ فذهب بعضٌ إلىٰ دلالته علىٰ ذلك؛ لأنّه مع عدم التمكّن من تحصيل مصلحة الوقت، يلزم عدم تفويت أصل مصلحة

١ ـ أنظر كفاية الأصول: ١٧٨.

الطبيعة، وما ذكره في الكفاية هو دلالة الإطلاق علىٰ ذلك، ولا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه، لكنّه خارج عن المبحث.

والحقّ أنّه لا دلالة لأمر الموقّت علىٰ وجوب الإتيان به خارج الوقت كما عرفت، فالقضاء إنّما هو بأمرٍ جديد.

مقتضى الاستصحاب

ثمّ مع عدم دلالته علىٰ ذلك فهل يمكن استصحاب الوجوب بعد خروج الوقت؟

والحقّ عدم جريانه، توضيح ذلك يحتاج إلىٰ بيان مقدّمة : وهي أنّهم ذكروا أنّه يُعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع[1]، والأولىٰ أن يُقال: إنّه يُعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضيّة المشكوكة مع المُتيقّنة، فإذا تعلّق الحكم بعنوان كلي مقيّد بقيد، كما لو قال: «الماء إذا تغيّر ينجس» فالموضوع لهذا الحكم هو عنوان الماء المُتغيّر، بخلاف ما إذا جعل الموضوع مطلق الماء.

والحاصل : أنّ الموضوع لحكمٍ إذا كان كليّاً، فهو مع التقييد بقيدٍ موضوعٌ، وبدون التقييد به موضوع آخر، كما إذا قال: «العنب إذا غلىٰ ينجس»، فإنّ الموضوع فيه مغاير للزبيب، فإنّه موضوع آخر. هذا إذا كان الموضوع هو العنوان الكلي.

وأمّا إذا جعل الموضوع مصداقاً خارجيّاً، كما لو فرض وجود ماءٍ متغيّر في الخارج، فيقال : «هذا الماء متغيّر، وكل ماءٍ مُتغيّر نجس، فهذا الماء نجس»، فالموضوع هو المشار إليه بقولنا: «هذا»، فإذا فُرض زوال التغيُّر عنه في الخارج، واحتُمل أنّه لا يكون زوال التغيُّر بنفسه مُطهِّراً، أمكن جريان استصحاب النجاسة حينئذٍ، فإنّ الموضوع هو المشار إليه الخارجيّ، والتغيّر واسطة في الثبوت ـ أي ثبوت حكم النجاسة له ـ فلا يضرّ انتفاؤه في جريان الاستصحاب، وكذلك الكلام في العنب

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٩٩ سطر ١٩، درر الفوائد : ٥٧٣ .

الموجود في الخارج، فإنّه محكوم بأنّه إذا غلىٰ ينجس، فإنّه إذا صار زبيباً يُستصحب ذلك الحكم؛ لما بيّناه.

وبالجملة : إذا جعل وعُلّق الحكم على عنوان كلي وجُعل موضوعاً لحكمٍ، فهو يختلف باختلاف القيود وجوداً وعدماً، وأمّا الموضوع الخارجيّ فليس كذلك، لا يختلف باختلاف قيوده وحالاته إلّا أن يتغيّر ماهيّته، كما إذا صار الكلبُ مِلحاً.

إذا عرفت ذلك نقول : حيث إنّ الموضوع فيما نحن فيه هو العنوان الكلي؛ أي الصلاة من دلوك الشمس إلىٰ غسق الليل، والمفروض أنّه لم يوجد في الخارج، وإلّا لم يحتجْ إلىٰ الاستصحاب، فبانتفاء قيده الذي هو الوقت المعيّن بخروج الوقت، يتغيّر الموضوع، ويصير طبيعةَ الصلاة، لا المقيّدة بالوقت المحدود، فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة والمفروض أنّ الموضوع هو العنوان الكلي لا المصداق الخارجيّ لأنّ المفروض أنّه لم يوجده المكلّف وإلّا انتفى الوجوب لأنّ الخارج ظرف للسقوط لا الثبوت فالمقام مجرىٰ البراءة لا الاستصحاب.



المطلب الثاني

في النواهي

وفيه فصول:



الفصل الأوّل
في متعلَّق النهي

هل النهي مثل الأمر في الدلالة على الطلب بمادّته وهيئته، وأنّ الفرق بينهما إنّما هو في المتعلّق، وأنّ متعلّق الأمر هو الوجود ومتعلّق النهي هو العدم، أو أنّه لا فرق بينهما في المُتعلّق، وأنّه الوجود فيهما، والفرق في أنفسهما ؟

وجهان : اختار أوّلهما في «الكفاية»، لكن لابدّ من بيان أنّ الفرض الأوّل هل هو متصوّر عقلاً أو لا؟

فنقول : لا ريب في أنّ الطلب مسبوق بمقدّمات الإرادة من التصوّر والتصديق بأنّ المطلوب ذو مصلحة في الأمر ومفسدة في النهي، والاشتياق إليه في بعض الأوقات لتتعلّق به الإرادة والبعث إليه، وهذه كلّها غير متصوّرة في العدم لا عقلاً ولا عرفاً، فإنّ العدم المطلق منه والمضاف ليس شيء يوجد فيه المصلحة أو المفسدة، أو يشتاق إليه أو يراد ويبعث نحوه، وأيضاً قولُنا: العدم ذو مصلحة أو مشتاق إليه أو مراد، قضيّةٌ موجبة لابدّ لها من وجود الموضوع، فلا يصحّ جعل العدم موضوعاً لها.

وبالجملة : توهُّم أنّ العدم متعلَّق للطلب في النواهي والبعث وغيرهما غير معقول.

وأمّا بملاحظة العرف فالأمر مركّب من مادّة وهيئة فهو بمادّته يدلّ علىٰ نفس

الطبيعة وبهيئته يدلّ علىٰ البعث والإغراء إليها، وأمّا النهي، مثل «لا تضرب» فمادّته هي مادّة الأمر مثل «إضرب»، تدلّ علىٰ طبيعة الضرب مع زيادة كلمة «لا»، وليس فيه ما يدلّ علىٰ الطلب، بل هيئته تدلّ علىٰ الزجر عن الوجود.

وبالجملة: كلّ واحد من الأمر والنهي متعلّق بالوجود، ولا فرق بينهما في ذلك، وإنّما الفرق بينهما في أنفسهما، وأنّ الأمر هو طلب الوجود، والنهي زجر عن الوجود، وذلك هو مُقتضىٰ العقل والعرف.

ثمّ إنّه لا وجه للنزاع والبحث في أنّ النهي عبارة عن طلب الكفّ عن الفعل، أو نفس أن لا تفعل[١]، سواء قلنا بأنّ النهي هو طلب العدم، أم قلنا بأنّه زجر عن الوجود:

أمّا علىٰ الثاني فواضح؛ لأنّه لا طلب حتّىٰ يتوهّم أنّه طلب للكفّ، أو نفس أن لا يفعل.

وأمّا علىٰ الأوّل ـ الذي اختاره في الكفاية ـ فهو ـ أيضاً ـ كذلك؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ وإن كان طلباً، لكن مُتعلّقه العدم لا الوجود.

ثمّ إنّ ما ذكره في «الكفاية» من أنّ الترك ـ أيضاً ـ مقدور، وإلّا لما كان الفعل مقدوراً ـ أيضاً ـ فإنّ القدرة بالنسبة إلىٰ طرفي الوجود والعدم علىٰ حدٍّ سواء، وأنّها ذات إضافة إلىٰ طرفي الوجود والعدم، كما فُصّل ذلك في الكتب الحكَميّة[٢]، فإن أراد بذلك أنّ للمكلّف إضافة إلىٰ وجود الأفعال الاختياريّة وعدمها؛ سواء أُريد بها الإضافة الإشراقيّة، أو الإضافة المقوليّة، فلا معنىٰ له، فإنّ الإضافة تحتاج إلىٰ المتضايفين، ولا يمكن تحقّقها مع أحد المُتضايفين فقط، وإن أُريد بذلك أنّ المكلّف قادر علىٰ إيجاد الفعل في المستقبل، فهو صحيح .

---

١ ـ معالم الدين : ٩٤ ـ ٩٥.

٢ ـ الأسفار ٦ : ٣٠٨.

الفصل الثاني

في منشأ الفرق بين مُرادَي الأمر والنهي

لاريب ولا إشكال في أنّه إذا نهىٰ المولىٰ عن طبيعة، فالمراد الزجر عن جميع أفرادها عند العرف والعقلاء، فلابدّ أن يترك المكلّف جميع الأفراد، ولو أمر بها كفىٰ في الامتثال إيجاد فرد منها.

ولا إشكال في ذلك في المُتفاهَم العرفيّ، وإنّما الإشكال في منشأ ذلك وأنّه هل هو بحكم العقل ـ أي البرهان العقليّ ـ أو أنّه مقتضىٰ اللغة ومدلول اللفظ أو أنّه بحسب المتفاهم العرفيّ .

قد يقال : إنّه مُقتضىٰ حكم العقل ـ كما اختاره في «الكفاية» ـ لأنّه يصدق إيجاد الطبيعة بإيجاد فرد منها؛ لأنّها عين الفرد في الخارج، فإذا أتىٰ به فقد أتىٰ بتمام المطلوب، فيتحقّق الامتثال فيما لو أمر بها، وأمّا في صورة النهي عنها فلأنّ المفروض أنّها تصدق بإيجاد فرد منها، فلو ترك فرداً منها وأوجد الآخر، فانتفاء الطبيعة وإن يصدق بترك فرد، لكن يصدق إيجادها بفرد آخر منها، فهي موجودة، فيلزم أن تكون موجودة

ومعدومة معاً، وهو محال، فهي موجودة ـ حينئذٍ ـ فلا يتحقّق الامتثال[١].

لكن هذا الاستدلال فاسد؛ لأنّ كلّ فرد من أفراد طبيعة ـ تمامها في الخارج ـ يتكثّر وجودها في الخارج بعدد الأفراد، لا أنّ حصّة منها موجودة في ضمن فرد، وحصّة أُخرىٰ منها في فرد آخر، وحينئذٍ فكما أنّه إذا أوجد فرداً من الطبيعة فقد أوجدها، كذلك إذا ترك فرداً منها فقد تركها؛ لعدم الفرق في ذلك بعدما فرض أنّ الطبيعة عين كلّ فرد في الخارج فالبرهان العقليّ قائم علىٰ خلاف ما ذكره.

وأمّا دلالة النهي علىٰ ذلك فهي ـ أيضاً ـ ممنوعة، فإنّ المادّة موضوعة للطبيعة المجرّدة، والهيئة موضوعة للزجر عنها، وليس للمجموع من حيث المجموع وضع آخر نوعيّ.

وأمّا احتمال أنّ وضع المادّة في النهي غير وضعها في الأمر فهو كما ترىٰ، وكذلك احتمال أنّ استعمال صيغة النهي ـ مثل «لا تضرب» ـ في نفي جميع أفرادها بنحو المجازيّة لعلاقة نوعيّة.

وحينئذٍ فانحصر القول بأنّ ذلك حكم عرفيّ عقلائيّ، لا عقليّ؛ فإنّ مقتضىٰ الحكم العقليّ الدِّقّي : هو أنّ الطبيعة توجد بإيجاد فرد منها، وتنعدم بإعدام فرد منها؛ لأنّه مُقتضىٰ كون الطبيعة عين الأفراد في الخارج، وأنّها تتكثّر بتكثّرها، ولا يصحّ أن يقال: إنّ بناء العقلاء علىٰ ما ذكر إنّما هو لأجل أنّ وجود الطبيعة إنّما هو بوجود فرد منها، وانعدامها بإعدام جميع أفرادها وانتفائها، فإنّه ـ أيضاً ـ لا يستقيم؛ لأنّ مقتضىٰ حكم العقلاء هو ـ أنّه إذا أتىٰ بالمنهيّ عنه مراراً، استحقّ العقوبة بعدد الأفراد التي ارتكبها، وأنّه لو اتّفق أنّه حصّل مقدّمات ارتكابه، لكن لم يرتكبها أصلاً عدّ ذلك طاعة عندهم، ولو تكرّر ذلك ولم يرتكبها عُدَّ ذلك إطاعات، وأنّه لو أتىٰ بفرد منها فالنهي باقٍ بحاله بالنسبة إلىٰ سائر الأفراد، وهذا منافٍ للحكم بأنّ انتفاء الطبيعة

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٨٢ ـ ١٨٣ .

بانتفاء جميع الأفراد فقط؛ لأنّ مقتضاه أنّ ترك جميع الأفراد إطاعة واحدة.

وذكر بعض الأعاظم في المقام ما حاصله: أنّ المُنشَأ في النهي هي طبيعة الطلب المتعلّق بطبيعة ترك شرب الخمر ـ مثلاً ـ في «لا تشرب الخمر»، لا شخص خاصّ من الطلب، وطبيعة الطلب بنفسها متكثّرة في الخارج بتكثّر الأفراد، فلكلّ فرد من المنهيّ عنه فرد من الطلب، فلذلك بنىٰ العقلاء علىٰ أنّ الإتيان بالأفراد المُتعدّدة للطبيعة المنهيّ عنها، هو عصيانات متعدّدة، وأنّ الإطاعة لا تحصل إلّا بإعدام جميع أفرادها[1] انتهىٰ خلاصة كلامه قدس سره.

وفيه: أنّه لابدّ في المقام من ملاحظة القواعد اللّغويّة أيضاً، وما ذكره قدس سره لا ينطبق عليها، فإنّه لو كان المُنشَأ في النواهي هو طبيعة الطلب وسنخه، فلِمَ لايقولون به في الأوامر؛ ضرورة أنّ مادّتها واحدة؟!

وإن أراد أنّ النهي متعلّق بالأفراد بنحو الاستغراق ـ كما ذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره[2] ـ فهو أيضاً غير مستقيم إلّا بنحو المجازيّة في الاستعمال، ولا يلتزم به هو قدس سره.

وقال بعضٌ آخر: إنّ النهي ليس طلباً مثل الأمر، بل هو عبارة عن الزجر عن متعلّقه، وأنّ انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد من الأحكام العقلائيّة، ولعلّه لأجل أنّ الأمر والنهي لا يسقطان بالعصيان، بل سقوطها إمّا بالإطاعة، أو بانتفاء الموضوع، أو بموت المكلّف، وأمّا العصيان فهو ليس مُسقطاً له، بل التكليف معه ـ أيضاً ـ باقٍ بحاله بارتكاب فرد من الطبيعة المنهيّ عنها[3]. انتهىٰ ملخّصه.

وفيه: أنّه قد يسقط التكليف بالعصيان ـ أيضاً ـ بارتكاب فرد من الطبيعة

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ٢٦٢ .

٢ ـ فوائد الأُصول ١ : ٣٩٥ .

٣ ـ نهاية الأُصول : ٢٢٢ ـ ٢٢٣ .

المنهيّ عنها، كما إذا نهىٰ عن صِرف وجودها؛ أي أوّل فرد يتحقّق، فإنّ باقي الأفراد ـ حينئذٍ ـ ليست منهيّاً عنها، فبإيجاد الفرد الأوّل يسقط التكليف.

وأمّا ما أفاده في «الكفاية»: من أنّه يمكن التمسُّك بإطلاق المتعلّق علىٰ أنّ المراد ترك جميع الأفراد من هذه الجهة[١].

ففيه: أنّه إن أراد من إطلاق المتعلَّق من هذه الجهة أنّه لاحظ التسوية بين الأفراد، وأنّه قال ـ مثلاً ـ: «لا تشرب الخمر سواء ارتكبته مرّة أو أكثر أم لا»، ففيه ـ مع أنّ الإطلاق اللحاظي غير متحقّق ـ أنّ ذلك ليس هو من الإطلاق، بل هو عموم.

وإن أراد بالإطلاق عدم اللحاظ فليس ذلك من حالات المتعلّق، بل هو من حالات المكلّف.

وأمّا ما يقال: من أنّه إذا فُرض أنّ المفسدة ثابتة في كلّ فرد من أفراد الطبيعة، فالنهي عنها متوجّه إلىٰ جميع الأفراد بنحو الاستغراق، وأنّ المرادَ من «لا تشرب الخمر» الزجرُ عن جميعها بنحو الاستغراق، فهو قرينة عامّة في سائر النواهي أيضاً، ولذلك يحكم العرف والعقلاء بذلك أيضاً[٢].

ففيه أيضاً: أنّه إن أُريد أنّ المادّة موضوعة للطبيعة المجرّدة، ومستعملة فيها أيضاً، لكنّها جعلت حاكية عن خصوصيّات الأفراد، فهو محال؛ لأنّ الطبيعة المطلقة ـ بما هي كذلك ـ مباينة لخصوصيّات الأفراد، فكيف يمكن حكايتها عنها، وإن اتّحدت مع الأفراد في الخارج، بل هي عينها فيه؟! فإنّ اتّحادَ الطبيعة مع الأفراد في الخارج، وأنّ كلَّ فردٍ منها تمام الطبيعة، مسألةٌ، وحكايةُ اللفظ الموضوع لها مجرّدة عن خُصوصيّات الأفراد مسألةٌ أُخرىٰ، والأُولىٰ مُسلّمة، والثانية ممنوعة.

مضافاً إلىٰ أنّه لا فرق بين الأمر والنهي في أنّ متعلّق كلّ واحدٍ منهما شيء

---

١ ـ أنظر كفاية الأصول : ١٨٣ .

٢ ـ أنظر فوائد الأصول ١ : ٣٩٥ .

واحد، والهيئة ولفظ «لا» الناهية ـ أيضاً ـ موضوعة للدلالة علىٰ الزجر، فلِمَ لا يلتزم بذلك في الأمر؟!

وإن أُريد أنّ المادّة الموضوعة للطبيعة مستعملة في جميع الأفراد مجازاً لمناسبة اتّحادها مع الأفراد في الخارج.

ففيه : أنّ المفهوم من لفظة «لا تضرب» ـ مثلاً ـ غير ذلك عرفاً، مضافاً إلىٰ أنّه لا مناسبة ولا علاقة بين نفس الطبيعة وخصوصيّات الأفراد لتستعمل فيها مجازاً.

وبالجملة : ما ذكره ـ من أنّ النهي هو الزجر عن كلّ فردٍ فرد من أفراد الطبيعة ـ لا يساعده العُرف ولا العقل ولا اللغة.

وغاية ما يمكن أن يقال في المقام : هو أنّ المادّة المتعلّقة للنهي وإن كانت بعينها التي تقع هي متعلّقة للأمر ـ أيضاً ـ في مثل «إضرب» و «لا تضرب»، وأنّه لا فرق بين مادّتها في الوضع والدلالة، لكن الفرق إنّما هو بين نفس الأمر والنهي، فإنّ الأمر حيث إنّه بعث إلىٰ الطبيعة، وأنّ الطبيعة تتحقّق بوجود فرد منها، فإذا أتىٰ المكلّف بفرد منها كان مطيعاً عند العرف والعقلاء؛ لإيجاده تمام الطبيعة ـ حينئذٍ ـ فيسقط الأمر، بخلاف النهي؛ حيث إنّه زجر عن الطبيعة، فإذا حصلت مقدّمات ارتكابها، ولم يمنعه مانع عنه، فانتهىٰ وانزجر عن جميع أفرادها، عُدّ في العرف مطيعاً، وهكذا لو اتّفق ذلك مكرّراً يُعدّ مُطيعاً بعدد كفّ نفسه عنها مرّاتٍ عديدة عرفاً كذلك، وأنّه لا يسقط النهي عندهم بارتكاب فرد منها بنحو العصيان، بل هو باقٍ بحاله، وأنّه لو ارتكبها مرّات، وأتىٰ بأفراد منها، يعدّ ذلك عصيانات بعدد الأفراد المأتيّ بها، فتأمّل في المقام.



الفصل الثالث

في اجتماع الأمر والنهي

هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا؟ كذا عنونوا هذا البحث[1]. لكنّه ليس بسديد، فإنّ المراد بالواحد إمّا الواحد الشخصيّ أو النوعيّ أو الجنسيّ أو الأعمّ من الجميع، وعلىٰ أيّ تقدير فالأمر دائر ما بين بديهيّة الجواز وبديهيّة الامتناع؛ لأنّه إن أُريد بالواحد الواحد الشخصيّ الخارجيّ، فالشيء بعد وجوده الخارجيّ لا يمكن أن يتعلّق به أمر أو نهي، فيمتنع الجواز، وإن أُريد به الواحد الجنسيّ فالجواز بديهيّ، كالأمر بالسجود لله والنهي عنه للصنم، أو الأمر بالحركة المُتخصّصة بالصلاة والحركة المتخصّصة بالغصب، فإنّه لا ريب ولا إشكال في جوازه.

فالأولى أن يُعنون البحث هكذا: هل يجوز تعلّق الأمر والنهي الفعليّين بعنوانين متصادقين علىٰ واحد شخصيّ أو لا؟ فإنّ النزاع فيه معقول كُبرويّ؛ أي في الجواز وعدمه، وأمّا بناءً علىٰ ما ذكروه فالنزاع صُغرويّ في أصل الاجتماع وعدمه، وأيضاً الواحد الجنسيّ ليس مصداقاً لعنوانين في اصطلاح أهل الميزان، فإنّ المصداق

---

١ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١ : ١٤٠، الفصول الغروية: ١٢٤، كفاية الأُصول : ١٨٣.

في اصطلاحهم هو الفرد الخارجيّ.

ثمّ إنّه لابدّ في المقام من تقديم اُمور :

الأمرالأوّل : بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات

قال في «الكفاية» ما حاصله : إنّ الفرق بينهما هو أنّ الجهة المبحوث عنها فيهما مختلفة، كما هو المناط في تغاير المسألتين، فإنّ البحث فيما نحن فيه إنّما هو: في أنّ تعدُّد الجهة والعنوان في واحد هل يوجب تعدّد متعلّقي الأمر والنهي؛ بحيث ترتفع غـائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد، أو لا يوجبه؟ فالنزاع في سراية كلّ واحد من الأمر والنهي إلىٰ متعلَّق الآخر وعدمها، فالأوّل لأجل اتّحاد مُـتعلّقيهما وجـوداً، وعدم سرايته لتعدّدهما وجهاً، بخلاف الجهة المبحوث عـنها في تـلك المسألة، فـإنّ البحث فيها هو: أنّ النهي في العبادات هل يوجب فسادها بعد الفراغ عـن تـوجّهه إليها أو لا؟

وأمّا ما ذكره صاحب «الفصول» ـ من أنّ الفرق بينهما وامتيازهما إنّما هو لتغاير موضوعيهما[1] ـ فاسد؛ لما ذكرنا من أنّه إذا كانت الجهة المـبحوث عـنها واحـدة في المسألتين فهما واحدة وإن اختلف موضوعاهما أو محمولاهما، وإن كانت متعدّدة فهي مُتعدّدة متغايرة وإن اتّحد موضوعاهما أو محمولاهما[2]. انتهىٰ.

أقول : في مراده مـن الجـهة المـبحوث عـنها التي ذكـرها احـتمالات بحسب مقام التصوّر :

الأوّل : أن يُريد منها الحيثيّة التي وقع البحث فيهـا، كالبحث في حيثيّة جواز الاجتماع وعدمه، بخلافه في المسألة الاُخرىٰ، فإنّ البحث فيها في حيثيّة الفساد وعدمه.

---

١ ـ اُنظر الفصول الغرويّة : ١٤٠ سطر ١٩ .
٢ ـ كفاية الأُصول : ١٨٤ ـ ١٨٥ .

الثاني : أن يريد منها ما هو سبب البحث وعلّته التي وقع البحث فيها لأجله.

الثالث : أن يريد منها منشأ القول بالجواز وعدمه، وأنّ منشأ القول بعدم الجواز هو سراية النهي إلىٰ متعلّق الآخر، ومنشأ القول بالجواز عدم سرايته.

فنقول : مراده‌تَيِّنُ هو الاحتمال الأخير لتصريحه‌تَيِّنُ بذلك.

لكن يرد عليه : أنّه إذا كان بين مسألتين تغاير بتمام ذاتيهما، كما إذا تغايرا موضوعاً ومحمولاً، أو ببعض ذاتيهما، كما لو اتّحد موضوعهما وتغاير محمولهما أو بالعكس، فلا وجه لأن يبيّن الفرق بينهما بالآثار والعوارض المترتّبة عليهما، كما لو قيل: أنّ الفرق بين الإنسان والحجر هو أنّ الأوّل مستقيم القامة، بخلاف الحجر، مع أنّهما متباينان في مرتبة ذاتيهما، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المسألتين المذكورتين مُتباينتان في مرتبة ذاتهما موضوعاً ومحمولاً، ولا ارتباط لإحداهما بالأخرىٰ، ولا جهة اشتراك بينهما كي يحتاج إلىٰ بيان ما به الامتياز، فالحقّ أنّ اختلاف المسألتين إنّما هو في الجهة المبحوث عنها بالمعنىٰ الأوّل، كما ذكره في «الفصول».

الأمر الثاني : في كون المسألة اُصولية

إنّ هذه المسألة هل هي من المسائل الأُصوليّة، أو من المبادئ الأحكاميّة، أو من المبادئ التصديقيّة، أو من المسائل الكلاميّة، أو من الفروع الفقهيّة ؟

قال الميرزا النائيني‌تَيِّنُ : حيث إنّ القول بامتناع الاجتماع يؤدّي إلىٰ باب التعارض، فهي من المسائل التصديقيّة[1].

وقال بعض الأعاظم : حيث إنّ موضوع الأصول هو الحجّة في الفقه، وأنّه يبحث فيه عن أحوال الحجّة، فهذه المسألة من المبادئ الأحكاميّة؛ لأنّه لا يبحث فيها عن أحوال الحجّة؛ لتكون من المسائل الأُصوليّة، بل يستأنس بها في الأحكام

١ ـ أنظر فوائد الأصول ١ : ٤٠٠ .

الشرعيّة[١].

وقال في «الكفاية»: إنّه وإن كان في هذه المسألة جهات من البحث كلّ واحدة من الجهات تناسب أن تكون من مسائل كلّ واحدة من المذكورات، لكن لا داعي لجعلها من مباحث غير الأصول، مع أنّهم ذكروها في الأُصول، وإمكان جعلها من المسائل الأُصوليّة؛ لأنّ المناط في المسائل الأُصوليّة هو وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط، وهذه المسألة كذلك[٢].

أقول: أمّا ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره فيظهر من كلامه أنّ مراده من المبادئ التصديقيّة غير ما هو المصطلح عليه، فإنّها في الإصطلاح: عبارة عن البراهين والاستدلالات التي يتوقّف التصديق بالمسائل عليها.

وأمّا ما ذكره البعض الآخر من أنّها من المبادئ الأحكاميّة، وأنّ الموضوع لعلم الأُصول هو الحجّة في الفقه، فقد تقدّم الكلام فيه مفصّلاً:

أوّلاً: بأنّا لا نسلّم ما هو المعروف من أنّه لابدّ لكلّ علمٍ موضوعٌ يُبحث فيه عن أحواله وعوارضه الذاتيّة[٣]؛ لاستلزامه خروج جُلّ مسائل كثير من العلوم عنها؛ مثلاً: أنّهم ذكروا أنّ موضوع علم الفقه هو أفعال المكلّفين[٤]، مع أنّ قولهم: «الشمس مطهّرة» ، أو «الماء مطهّر»، أو «مقدار الكرّ كذا» ... إلىٰ غير ذلك من أمثالها، لا يرجع البحث فيه إلىٰ البحث عن أحوال المكلّفين.

وثانياً: لا نسلّم أنّ الوجوب والحرمة من العوارض .

وثالثاً: لا نسلّم أنّها من عوارض فعل المكلّف وإن سُلّم أنّها من العوارض.

---

١ ـ أنظر حاشية الكفاية للبروجردي ١ : ٣٤٩ .
٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ١٨٥ .
٣ ـ كفاية الأُصول : ٢٢ .
٤ ـ معالم الدين : ٢٥ .

ورابعاً : لو سلّمنا أنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّة في الفقه، فليس المراد منها مفهومها، بل المراد مصاديقها الخارجيّة، وحينئذٍ فيمكن جعلها من المسائل الأُصوليّة بهذا المعنىٰ، فلا يصحّ جعلها من مبادئ الأحكام.

وأمّا ما ذكره في «الكفاية» ففيه : أنّه إنّما يصحّ ما ذكره من إمكان جعل هذه المسألة من المذكورات، إذا كان فيها الجهات المذكورة بعنوانها وبقاء موضوعها ومحمولها، مع أنّهم ذكروا في وجه كونها من المسائل الكلاميّة : أنّ مرجع البحث فيها إلىٰ أنّ المكلِّف ـ بالكسر ـ هل يصحّ أن يأمر بعنوان، وينهىٰ عن عنوان آخر متصادقين علىٰ موضوع واحد[1]؟

وفي وجه كونها من المسائل الفقهيّة : أنّ مرجع البحث فيها إلىٰ صحّة الصلاة الواقعة في المكان الغصبيّ وفسادها، فغيّروا المسألة وعنوانها وهكذا.

فما ذكره ـ من إمكان جعلها من كلّ واحد من المذكورات ـ غير صحيح.

فالمتعيّن هو ما ذكرناه من أنّ مسائل كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل مربوطة، وأنّ المناط في المسألة الأُصوليّة هو إمكان وقوع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام الفرعيّة، وهي كذلك.

الأمر الثالث : في أنّ المسألة عقلية

لا ريب في أنّ هذه المسألة من المسائل العقليّة، وأنّ الجواز المبحوث عنه فيها وعدمه لايراد منه الجواز الشرعيّ، بل هو بمعنىٰ الإمكان، وأمّا تفصيل بعض فيها بالجواز عقلاً وعدمه عرفاً[2]، فلا يدلّ علىٰ أنّها من المباحث اللفظيّة واللغويّة، فإنّ مراده أنّ مقتضىٰ حكم العقل الدّقّي هو أنّ تعدُّد الجهة موجب لتعدُّد المتعلَّق، وأمّا

---

١ ـ نهاية الأفكار ١ : ٤٠٧.

٢ ـ مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ١١٢.

بحسب النظر العرفيّ فإنّهما واحد مسامحة، لا بمعنىٰ استظهار ذلك من اللفظ؛ لأنّ البحث ليس في دلالة لفظي الأمر والنهي.

الأمر الرابع: عدم الفرق بين أقسام الوجوب

لا فرق بين أقسام الوجوب ـ من النفسيّ والغيريّ والعينيّ والكِفائيّ والتعيينيّ والتخييريّ ـ في جريان النزاع في الجميع وشمول البحث لها؛ لأنّ البحث ـ كما عرفت ـ عقليّ يجري في جميع ذلك، لا لفظيّ كي يقال: إنّ لفظ الأمر ظاهر في الوجوب النفسيّ العينيّ التعيينيّ إلّا مع خروج موضوعه، كما في مثل وجوب المُقدّمة؛ حيث إنّ الوجوب فيها متعلّق بذات المقدّمة لا بعنوانها ليتصوّر النزاع فيه.

الأمر الخامس: عدم اعتبار وجود المندوحة

هل يعتبر في محلّ البحث قيد وجود المندوحة؛ بمعنىٰ تمكّن المكلّف من الصلاة ـ مثلاً ـ في مكان مُباح في مقام الامتثال؛ إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال، أو لا؟

والحقّ عدم اعتبار قيد وجودها، كما هو مختاره في «الكفاية»[1]؛ لأنّ محطّ البحث فيها هو: أنّه هل يجدي تعدُّد الوجه والعنوان في دفع غائلة اجتماع الضدّين، أو لا يجدي؟ ولا فرق في ذلك بين وجود المندوحة وعدمه، ولا فرق في ذلك بين العنوانين المتلازمين في الوجود؛ بحيث لا ينفكّ أحدهما عن الآخر بحسب الوجود، وغير ذلك.

نعم: يشترط في التكليف تمكّن المكلّف وقدرته وغير ذلك من الشرائط، لكنّه خارج عن محلّ النزاع.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٨٧.

الأمر السادس : هل النزاع مبنيّ على القول بتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع أم لا ؟

هل النزاع في جواز الاجتماع وعدمه مبنيّ علىٰ القول بتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع؛ لأنّه علىٰ القول بتعلّقها بالأفراد يتعيّن القول بالامتناع، أو لا، بل يجري علىٰ كلا القولين؟

ثمّ إنّه من قال بتعلّقها بالأفراد هل يتعيّن أن يختار القول بالامتناع أو لا، ويتعيّن اختيار القول بالجواز علىٰ من يذهب إلىٰ تعلّقها بالطبائع أو لا؟

فنقول : تحقيق الكلام يحتاج إلىٰ بيان المراد من تعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد: لا إشكال في أنّه ليس المراد منه هو الأفراد الشخصيّة الموجودة في الخارج، فإنّه غير معقول وتحصيل للحاصل، وعلىٰ فرض إرادتهم ذلك فلا معنىٰ لهذا النزاع فيه، بل المراد من تعلّقها بالأفراد أحد وجوه :

الأوّل : أنّ المراد هو تعلّق الأمر بالفرد المعنون بعنوان الصلاة، والنهي بالفرد المعنون بعنوان الغصب ـ مثلاً ـ في قبال القول بتعلّقها بنفس الطبائع المجرّدة.

الثاني : أنّ المُراد أنّ الأمر متعلّق بإيجاد فردٍ من الصلاة، والنهي بالزجر عن إيجاد الفرد من الغصب في الخارج.

الثالث : أنّ المراد بالأفراد هو عنوان الصلاة مع جميع ملازماتها من الزمان والمكان ـ بعرضها العريض ـ ومشخّصاتها الفرديّة، والغصب أيضاً كذلك في قبال القول بتعلّقها بالطبائع المجرّدة.

الرابع : أنّ المراد بتعلّقها بالأفراد تعلّقها بالوجود السّعيّ من كلّ طبيعة مجرّداً عن العوارض؛ بمعنىٰ الجامع بين الأفراد، لا بالمعنىٰ المصطلح عليه في كتب الفلسفة، في قبال القول بتعلّقها بالفرد الموجود.

لا إشكال في أنّ البحث يجري علىٰ كلّ واحد من الاحتمالات المذكورة، إلّا الثالث؛ لأنّه بناءً علىٰ تعلُّق الأوامر والنواهي بعنواني الصلاة والغصب ـ مثلاً ـ مع جميع عوارضهما الخارجيّة ومشخصاتهما الفرديّة، لا مناص من القول بالامتناع، لأنّه في قوّة أن يقال: «صلّ في الدار المغصوبة» وبالعكس، وأمّا غيره من الاحتمالات فيقع البحث فيها وفي اختيار الجواز وعدمه؛ لأنّ متعلّقيهما كلّيّ في جميعها، والذي دعاهم إلىٰ القول بتعلُّقها بالأفراد بأحد معانيها الثلاث، مع أنّها كلّيّات، هو أنّهم زعموا أنّ نفس الطبيعة المجرّدة غير قابلة لأن توجد في الخارج، فلا يمكن تعلُّق الأمر والنهي بها.

الأمر السابع: اعتبار وجود المناطين في المجتمع

قال في «الكفاية» ما محصّله: إنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا فيما إذا كان في كلّ واحد من الأمر والنهي مناطُ حكمه مطلقاً، حتّىٰ في مورد التصادق والاجتماع؛ كي يحكم علىٰ الجواز بأنّه محكومٌ بحكمين فعلاً، وعلىٰ الامتناع بأنّه محكوم بحكم أقوىٰ المناطين، أو بحكم آخر فيما لم يكن أحدهما أقوىٰ، وأمّا إذا لم يكن للمتعلّقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب، بل هو من باب التعارض، فلابُدّ من علاج التعارض بينهما، ولا يكون مورد الاجتماع إلّا محكوماً بحكم واحد إذا كان له مناط واحد، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما؛ قيل بالجواز، أو الامتناع[1]. انتهىٰ حاصله.

أقول: يحتمل ما ذكره أحد وجهين لا يخلو كلاهما عن الإشكال:

الوجه الأوّل: أن يريد‌ تَيِّنُ أنّ محطّ البحث والنزاع إنّما هو فيما إذا كان المناطان موجودين، كما أنّ من اعتبر وجود المندوحة يذهب إلىٰ أنّ محطّ البحث إنّما هو في

1 ـ كفاية الأُصول: ١٨٩.

صورة وجودها.

فإن أراد ذلك يرد عليه: أنّ هذا مناقض لما ذكره ـ في بيان عدم اعتبار وجود المندوحة ـ من أنّ المهمّ في هذه المسألة هو البحث عن جواز الاجتماع وعدمه؛ من حيث إنّ تعدّد العنوان هل يُجدي في دفع غائلة اجتماع الضدّين أو لا؟ فإنّه ـ حينئذٍ ـ لا فرق بين وجود المناطين وعدمه؛ لعدم دخل وجودهما ـ حينئذٍ ـ في جريان النزاع[1].

مع أنّه يرد عليه: أنّه ـ بناءً علىٰ ذلك ـ لابدّ وأن يختصّ هذا البحث بالعدليّة، لا الأشاعرة؛ حيث إنّهم لا يقولون بوجود المناط والملاك للأحكام.

هذا بناءً علىٰ ما اختاره من أنّ النزاع في المقام صُغرويّ.

وأمّا بناءً علىٰ ما اخترناه ـ من أنّ البحث فيها كُبرويّ؛ أي في إمكان الاجتماع وعدمه ـ فلا يشترط ما اعتبره من وجود المناطين.

الوجه الثاني: أن يريد‏‏ فيما ذكره دفع إشكال: وهو أنّهم ذكروا في باب التعارض؛ أي تعارض العنوانين اللذين بينهما عموم من وجه، مثل: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق»، فإنّهما يتعارضان في مادّة الاجتماع، وذكروا في هذا الباب: أنّ النزاع في جواز الاجتماع وعدمه إنّما يجري في العنوانين اللذين بينهما عموم من وجه، مثل «الصلاة» و«الغصب»، وإن أمكن جريانه فيما كان بينهما عموم مطلق ـ أيضاً ـ مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق منهم»، ولم يتعرّضوا في باب التعارض إلىٰ أنّه يمكن الجمع بينهما بما ذكروه من جواز اجتماع الأمر والنهي[2].

فأجاب‏‏: بالفرق بين ما نحن فيه وباب التعارض، وأنّ ما نحن فيه إنّما هو فيما إذا وجد المناط لكلّ واحد من الوجوب والحرمة، حتّىٰ في مورد التصادق والاجتماع، وباب التعارض إنّما هو فيما لم يكن كذلك.

---

١ ـ أُنظر نفس المصدر: ١٨٧.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٢٩ سطر ٥.

وفيه : أنّ المناط في مسألة التعارض هو تنافي الدليلين عرفاً؛ بأن يكون الدليل متعرّضاً للأفراد، مثل : «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم كلّ فاسق»، فإن لم يتنافيا عرفاً كما في الأعمّ والأخصّ المطلقين؛ حيث إنّ بينهما الجمع العرفيّ، فلا يعامل معهما مُعاملة المتعارضين، بخلاف ما نحن فيه، مثل «صلّ» و «لا تغصب»، فإنّ الأمر فيهما متعلّق بعنوان «الصلاة» بدون أن يتعرّض للأفراد، والنهي متعلّق بعنوان «الغصب»، كذلك، فلا تعارض بينهما عرفاً، فهو من مسألة الاجتماع، فلا مساس لإحدىٰ المسألتين بالأُخرىٰ؛ ليحتاج إلىٰ بيان الفرق بينهما.

وبالجملة : البحث في مسألة التعارض عرفيّ، ومنشؤه ورود الأخبار العلاجيّة، وهي منزّلة علىٰ العرف، فإن كان بينهما تعارض عرفاً يعامل معهما مُعاملة المتعارضين، وإلّا فيجمع بينهما، فالموضوع في باب التعارض عرفيّ، بخلاف مسألة الاجتماع، فإنّ البحث فيها عقليّ.

ثمّ إنّ ما ذكره في «الكفاية» من أنّه لو دلّ دليل علىٰ ثبوت المناطين من إجماع وغيره فهو، وإلّا فلو لم يكن إلّا إطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل، وهو:

أنّ الإطلاق لو كان في مقام بيان الحكم الاقتضائيّ، فهو دليل علىٰ ثبوت المقتضىٰ والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب[1].

ففيه : أنّه إن أراد أنّ البحث في مسألة الاجتماع يعمّ ما إذا كان الحكمان اقتضائيّين ـ أيضاً ـ يرد عليه ـ مع الإغماض عن الإشكال في ثبوت مرتبة الاقتضاء للأحكام وتسليم ذلك ـ : أنّه لا وجه لتوهّم جريان النزاع فيه؛ لعدم الإشكال في جواز اجتماع الحكمين الاقتضائيّين، بل البحث إنّما هو فيما لو تعرّض الدليلان لبيان الحكم الفعليّ، ولذا قيّدنا الحكمين في عنوان البحث بالفعليّين.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٩٠ .

الأمر الثامن : ثمرة بحث الاجتماع

قال في «الكفاية» : لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الامتثال علىٰ الجواز مطلقاً؛ ولو في العبادات وإن كان معصيةً ـأيضاًـ للنهي، وكذا الحال علىٰ الامتناع وترجيح جانب الأمر، إلّا أنّه لا معصية هنا، وأمّا مع ترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر مُطلقاً في غير العبادات، وأمّا فيها فلا مع العلم والالتفات أو بدونه تقصيراً، وأمّا إذا كان جاهلاً عن قصور فيسقط الأمر، بل يمكن أن يقال بحصول الامتثال أيضاً. انتهىٰ ملخّص كلامه[1].

أقول : لابدّ من ملاحظة أنّه هل تتحقّق في الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة جهتان واقعيّتان وحيثيّتان في نفس الأمر منضمّتان في الخارج: إحداهما الحيثيّة الصلاتيّة، والثانية الحيثيّة الغصبيّة، وأنّه ينطبق علىٰ الأولىٰ عنوان «الصلاة»، وعلىٰ الثانية عنوان «الغصب»، والأولىٰ مُقرِّبة للعبد إلىٰ الله تعالىٰ، والثانية مُبعِّدة له عنه تعالىٰ؛ حتّىٰ لا يرد عليه إشكال: أنّ المبعّد كيف يمكن أن يكون مُقرِّباً أو ليس كذلك بل ليس في الخارج إلّا حيثيّة واحدة واقعاً، فالحكم بصحّة الصلاة ـ حينئذٍ ـ يحتاج إلىٰ إثبات الشقّ الأوّل.

فتصدّىٰ الميرزا النائيني لإثبات ذلك بتمهيد مقدّمات نذكرها بنحو الاختصار:

الأُولىٰ : أنّ الصلاة من مقولة الوضع لو قلنا أنّها عبارة عن الهيئة أو الهيئات المتلاصقة والأوضاع المتعاقبة، والغصب من مقولة الأين.

الثانية : كلّ مقولة مباينة مع مقولة أُخرىٰ، والمبايَنة بينهما بتمام الذات، وما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز؛ لأنّها بسائط.

الثالثة : أنّ الحركة في كلّ مقولة لا تخلو عن أحد احتمالات ثلاث : أحدها أن

---

١ ـ نفس المصدر : ١٩١ .

تكون جنساً للمقولات، الثاني أن تكون معروضة لها، الثالث أن تكون من كلّ مقولة هي فيها :

أمّا الأوّل فباطل، وإلّا لزم أن يكون للمقولات جنس وفصل، وأنّ ما به الامتياز فيها غير ما به الاشتراك، فيلزم تركّبها، مع أنّه ثبت في محلّه أنّ المقولات بسائط.

وكذلك الاحتمال الثاني؛ لأنّ الحركة لو كانت معروضة للمقولات فهي ـ أيضاً ـ من الاعراض لا الجواهر، فيلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال.

بقي الاحتمال الثالث، فهو المتعيّن، فالحركة من كلّ مقولة من المقولات هي من هذه المقولة، والمفروض أنّ المقولات متباينة؛ فينتج أن الحركات في المقولات مُتباينة، ففي الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة حركتان : إحداهما في الوضع، وهي الحركة الصلاتيّة، وثانيتها الحركة في الأين، وهي الحركة الغصبيّة، وليس المراد من الحركةِ الحركةَ الحسّية من رفع اليد ووضعها مثلاً، بل المراد الحركة الصلاتيّة والغصبيّة، فإذا كانت الحركتان مُتباينتين : بإحداهما يقرب العبد من الله، وبالثانية يبعد عن الله تعالىٰ، فلا يرد علىٰ القول بصحّة الصلاة: أنّ المُقرّب لا يمكن أن يكون مُبعِّداً، أو بالعكس[1]. انتهىٰ.

أقول : لا إشكال في أنّ الغصب غير التصرّف في مال الغير، فإنّ الغصب : عبارة عن السلطة علىٰ مال الغير والاستيلاء عليه عدواناً وإن لم يتصرّف فيه، وأمّا التصرّف في مال الغير المحرّم فهو مفهوم انتزاعيّ، ومنشأ انتزاعه مختلف، فإنّه قد يصدُق علىٰ النوم علىٰ بساط الغير عدواناً، أو الجلوس عليه أو وضع اليد عليه وإن لم يكن مسلّطاً ومستولياً عليه، فلابدّ من ملاحظة أنّ الصلاة هل تتّحد مع الغصب ـ أي التسلّط علىٰ مال الغير ـ أو لا؟ ومن ملاحظة أنّها هل تتّحد مع التصرّف في مال الغير

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

أو لا؟

فأقول: يرد علىٰ ماذكرهﷺ:

أوّلاً: أنّ الصلاة ليست من المقولات، فإنّ المقولات من الأُمور التكوينيّة، والصلاة أمر مركّب اعتباريّ، فلابدّ من ملاحظة أجزائها من الركوع والسجود وغيرهما، فالأجزاء هي عين الكون في مكان الغير الذي هو الغصب.

وثانياً: أنّ الغصب ـ أيضاً ـ ليس من المقولات، بل هو ـ كما عرفت ـ أمر اعتباري؛ أي السلطة والاستيلاء علىٰ مال الغير عدواناً.

وثالثاً: لو أغمضنا عن ذلك كلّه، لكن مقولة الأين ليست هو الكون في ملك الغير عدواناً، بل هي عبارة عن الكون في المكان، وقيد العدوان خارج عنها، مع أنّ قيد العدوان من مقوّمات الغصب.

ورابعاً: لو أغمضنا عن ذلك ـ أيضاً ـ لكن الركوع والسجود وغيرهما من أفعال الصلاة هو عين الكون في مكان الغير بالوجدان.

هذا كلّه لو لاحظنا الصلاة مع عنوان «الغصب».

وأمّا ملاحظتها مع عنوان «التصرُّف في مال الغير عدواناً»، فالصلاةُ الواقعة في مكان الغير كلّ واحد من أجزائها عينُ التصرُّف في مال الغير عدواناً، فليس في الخارج إلّا حيثيّة واحدة ينطبق عليها عنوانا «الصلاة» و «التصرّف في مال الغير عدواناً»، فيرد علىٰ ما ذكره من صحّة الصلاة الواقعة في ملك الغير عدواناً: أنّه كيف يمكن أن يكون المُقرِّب مُبعِّداً؟!

وأمّا ما ذكره ـ من أنّ الحركة من كلّ مقولة هي منها ـ فلا ربط له بالمقام.

والعجب أنّهﷺ أيّد ما ذكره ـ من أنّ الحركة الصلاتيّة غير الحركة الغصبيّة ـ بأنّ إضافة الأعراض إلىٰ مكان مثل إضافة الجواهر إليه، فكما أنّ كون «زيد» في مكان غصبيّ لا يوجب أن يصير «زيد» مغصوباً، فكذلك قيام زيد فيه والصلاة فيه لا

يوجب كون القيام والصلاة عين الغصب.

ففيه : أنّه فرق بين الجواهر والأعراض، فإنّ قيام زيد وركوعه وسجوده من الأفعال الاختياريّة التي تصدر منه، والواقعة منها في دار الغير عدواناً عينُ التصرُّف المحرَّم، بخلاف الجواهر.

وبالجملة : ما ذكروه ـ من استلزام صحّة الصلاة في المكان الغصبيّ لكون المقرّب مبّعداً ـ صحيح لا ريب فيه، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أم لا.

ثمّ إنّ ظاهر ما ذكره في «الكفاية» ـ من الحكم بصحّة الصلاة بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر وانتفاء المعصية[1] ـ عدم الفرق بين وجود المندوحة في مقام الامتثال ـ وتمكّن المكلّف من الإتيان بالصلاة في مكان مُباح ـ وعدمه، فإن أراد ذلك فهو خلاف الضرورة من الشرع؛ لأنّه لاريب ولا إشكال في بطلان الصلاة في المكان الغصبي مع إمكان وقوعها في مكان مُباح، سواء قلنا بأنّ تقييد الصلاة بعدم وقوعها في المكان الغصبي، تقييد عقليّ وبحكم العقل، أو شرعي وبحكم الشرع.

وإن أراد خصوص صورة عدم وجود المندوحة، فلايرد عليه الإشكال المذكور.

صورة الجهل عن قصور

ثمّ إنّه بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي، فمع العلم أو الجهل عن تقصير، فالحكم كما ذكره من بطلان الصلاة، ولا كلام فيه، وإنّما الكلام في صورة الجهل عن قصور، فالحكم بسقوط الأمر بالصلاة وحصول الامتثال إنّما هو لوجود ملاك الأمر، بل يُمكن أن يأتي بها بقصد الأمر المُتعلّق بالطبيعة، لكن لابُدَّ من ملاحظة أنّه بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي، هل يمكن وجود ملاك الأمر فيها أو لا؟

وعلى فرض وجوده، مع أنّه ضعيف ومغلوب ومُنكسر، هل يمكن صحّة

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٩١.

الصلاة ـ حينئذٍ ـ أو لا؟

أمّا الأوّل : فبناءً علىٰ ما قرّره‌ﷺ في وجه الامتناع، لا يُعقل وجود ملاك الصلاة في المجمع؛ لأنّه استدل لما اختاره من الامتناع بأنَّ الأمر والنهي المُتعلّقين بعنواني «الصلاة» و «الغصب» متعلّقان في الواقع بالفعل الصادر من المكلّف في الخارج، وأنَّ العنوانين أُخذا بنحو الكاشفية والمرآتيّة، كاللفظ بالنسبة إلى المعنىٰ، فالأمر والنهي مُتعلّقان بالواحد وجوداً وماهيّة في الواقع الخارجي، وتعدّد الوجه والعنوان لايُوجب تعدّد المُعنون، فهو مع بساطته ليس له إلّا حيثية واحدة مصداقاً لمفاهيم كثيرة، كالواجب تعالىٰ، فإنّه تعالىٰ مع بساطته وأحديته يصدق عليه مفاهيم كثيرة، فالعنوانان موجودان بوجود واحد وماهيّة واحدة، فيمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه، فإنَّ مقتضىٰ ذلك عدم وجود ملاك الأمر فيه أصلاً؛ بناءً علىٰ عدم وجود حيثيتين واقعيّتين في المجمع ـ إحداهما ذات مصلحة، والأُخرىٰ ذات مفسدة، بل حيثيّة واحدة ذاتاً ووجوداً ـ امتنع وجود المصلحة والمفسدة فيه كليهما .

وإن وجِّه الامتناع ببيان آخر؛ بحيث يمكن معه وجود حيثيّتين واقعيّتين، إحداهما ذات مصلحة ومتعلّقة للأمر، والأُخرىٰ ذات مفسدة متعلّقة للنهي؛ بحيث يكون المقرّب غير ما هو المبعّد ذاتاً ووجوداً، فلا إشكال في الحكم بالصحّة مع الجهل بالحرمة قصوراً، بل وعن تقصير وعمد أيضاً، فبالحيثيّة الصلاتيّة يقرّب إليه تعالىٰ، وبالحيثيّة الغصبية يبعّد عنه تعالىٰ.

وأمّا الثاني : أي فرض مغلوبية ملاك الأمر مع وجوده .

ففيه : أنّه ليس معنىٰ مغلوبيّته وضعفه مثل الانكسار الخارجي؛ بحيث ينعدم بوجود ملاك النهي، بل معناها أنَّ ملاك النهي أقوىٰ وأهم من ملاك الأمر، لكن ملاك الأمر بالمهم ـ أيضاً ـ تمام الملاك للصلاة، فكلّ واحد من ملاكي الأمر والنهي موجود في الفرض، فمع فرض امتناع الاجتماع وترجيح جانب النهي؛ لأنّه أقوىٰ مناطاً، وأنّ

مراعاة المفسدة أولىٰ من مراعاة المصلحة مع جهل المكلّف بالحرمة قصوراً، تقع الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة صحيحةً؛ لوجود الملاك التام فيها.

وقال بعض الأعاظم: إنّه فرق بين ما إذا كان التزاحم بين مصلحة الصلاة ومفسدة الغصب في مقام الاقتضاء وجعل الحكم، وبينهما في مقام فعليته وفي مقام الامتثال: ففي الأوّل لا يحكم فيه بصحّة الصلاة، فإنّه مع فرض كون ملاك النهي أقوىٰ بناءً علىٰ الامتناع، لا يمكن للشارع الأمر بالصلاة ـ حينئذٍ ـ بحيث يشمل هذا الفرد أيضاً، بل لابُدَّ أن يقيّد أمره بغير هذا الفرد المُزاحَم بالغصب، وهذا القسم من صُغريات مسألة التعارض، فلابُدَّ من التعامل معه معاملة المتعارضين من الترجيح والتخيير وغير ذلك.

وبالجملة: بناءً علىٰ هذا الوجه تقع الصلاة فاسدة ولو مع الجهل ـ عن قصور ـ بالحرمة؛ لعدم الملاك فيها وعدم الأمر بها حينئذٍ، بخلاف القسم الثاني، فإنّه لو لم يكن بين المصلحة الصلاتية والمفسدة الغصبية تزاحم في مقام الاقتضاء وجعل الحكم في نظر الحاكم، بل التزاحم بينهما في مقام الامتثال والعمل وفعليّة الحكمين، نظير ما إذا غرق الابن وابن الأخ في زمانٍ واحدٍ، ولا يتمكّن من إنقاذهما معاً، وإنقاذ الابن أهمّ، مع عدم المزاحمة بينهما في مقام الاقتضاء والأمر، بل التزاحم بينهما إنّما هو في مقام الامتثال، فمع أهمية ملاك النهي من ملاك الأمر، فالأمر بالصلاة وإن كان مقيّداً عقلاً بغير الفرد المُزاحَم ـ أي الغصب ـ لكن لو غفل المكلّف عن النهي مع الامتناع وترجيح جانب النهي، فصلّى في المكان الغصبي، تقع صحيحةً لوجود الملاك فيها حينئذٍ[1] انتهىٰ مُلَخّص كلامه.

وفيه: مع الإغماض عن الإشكالات التي ترد عليه الغير المربوطة بالمقام، أنّه لو قلنا إنّ صحّة الصلاة وغيرها من العبادات تحتاج إلىٰ وجود الأمر بها ليقع الامتثال

---

١ ـ أجود التقريرات: ٣٥٨ ـ ٣٦١.

بقصده، كما ذكره الشيخ البهائي[1] في الضد الواجب العباديّ، فلا مناص عن الحكم بفساد الصلاة في الصورة الثانية؛ بناءً علىٰ ما ذكره من سقوط الأمر بالمهم فيها.

وإن قلنا: إنّه يكفي في صحّة الصلاة وجود ملاكها فهو موجود في الصورة الأُولىٰ ـ أيضاً ـ ولا مناص من الحكم بصحّة الصلاة في الصورتين من غير فرق بينهما في صورة الجهل بالحرمة قصوراً.

الأمر التاسع: شمول النزاع لعنوانين غير متساويين

قد عرفت أنّ محط البحث هو جواز تعلّق حُكمين فعليّين متصادقين علىٰ موضوعٍ واحدٍ، فإن تباين العنوانان فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لعدم تصادقهما علىٰ واحد، وكذلك إن تساويا، وإن يتوهم شمول محطّ البحث لهما، لكن لاريب في عدم إمكان الأمر بعنوان والنهي عن عنوان متصادقين في جميع الأفراد.

وأمّا العموم والخصوص المُطلق فهو علىٰ قسمين:

أحدهما: العموم والخصوص بحسب المورد، مثل الضاحك والحيوان.

وثانيهما: العموم والخصوص المُطلق بحسب المفهوم، بأن يكون مفهوم العامّ مأخوذاً في مفهوم الخاصّ، وذلك مثل المطلق والمقيّد، مثل الحيوان والحيوان الأبيض.

أمّا القسم الأوّل: كما إذا قال: «أكرم ضاحكاً» و «لا تكرم الحيوان» فكلّ واحدٍ منهما عنوان مستقلّ يتصادقان علىٰ واحدٍ، فيشملهما البحث، وإن ذكر المُحقّق القمي والميرزا النائيني خروج العام والخاص المُطلقين عن محلّ النزاع مطلقاً[2]، لكن لا إشكال في شموله لهذا القسم وفاقاً «للفصول» لكنّه قائل بشموله لكلا القسمين[3].

---

١ ـ أنظر زبدة الأصول: ٩٩ سطر ٢.

٢ ـ أنظر قوانين الأُصول ١: ١٥٣ ـ ١٥٤.

٣ ـ الفصول الغروية: ١٢٥ سطر ٨.

وأمّا القسم الثاني : فقد يقال بخروجه عنه، لأنّ الإطلاق في المُطلق ليس قيداً أو جزءً للموضوع، بل الموضوع فيه نفس الطبيعة التي هي متعلّق الأمر مثلاً، والمقيّد هو الطبيعة ـ أيضاً ـ المتعلّقة للنهي لكن مع قيد، فيلزم تعلُّق الأمر والنهي بشيءٍ واحدٍ وهو الطبيعة، وهو محال خارج عن محلّ النزاع.

لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ الموضوع في المُطلق وإن كان هي الطبيعة، وليس الإطلاق جزءً للموضوع، لكن الموضوع للحكم الآخر هو المُقيّد، وهما عنوانان مُتغايران مُتصادقان علىٰ موضوع واحد.

بل يمكن أن يُقال : إنّ متعلّق النهي في «لا تصلِّ في الدار المغصوبة» هو الكون فيها، فهو مع الأمر بطبيعة الصلاة من القسم الأوّل؛ أي العموم والخصوص المُطلق بحسب المورد الذي عرفت أنّه لا إشكال في شمول محطّ البحث لهما.

نعم : المطلق قد يتّحد مع المقيّد في الخارج، ولا يضرّ ذلك بما ذكرناه.

وأمّا العموم من وجه فهو محلّ النزاع مطلقاً، سواء كان العنوانان المتعلّقان للأمر والنهي من الأفعال الاختيارية للمكلّف، كالغصب والصلاة، أم لا، كالموضوعات الخارجة عن اختيار المكلّف، كالعالم والفاسق، وسواء كانا من الأفعال الاختيارية أوّلاً وبالذات، كالصلاة والغصب أيضاً، أم من الأفعال التوليديّة التي ليست من الأفعال الاختياريّة أوّلاً وبالذات، لكنّها اختيارية بالعَرض وبالواسطة؛ أي بواسطة أسبابها ومولّداتها كالتعظيم؛ بناءً علىٰ أنّه عنوان يحصل بالقيام عند مجيء شخص، وسواء كان تصادق العنوانين علىٰ مصداق خارجي انضماميّاً ـ مثل الصلاة والغصب ـ بناءً علىٰ ما ذكره بعض[1]، أو اتحاديّاً ـ مثل العالم والفاسق ـ خلافاً للميرزا النائيني تتمُّ في المقامات الثلاثة، فإنّه تتمُّ قيّد محل البحث في العامين من وجه بما إذا كانا من الأفعال الاختيارية للمكلّف أولاً وبالذات، وبما إذا كان التصادق في الخارج

١ ـ نهاية الأفكار ١ : ٤٢٥ .

انضمامياً لا اتحادياً، ومنشأ ذلك هو أنَّ نظره‌ قدس سره أنَّ امتناع اجتماع الأمر والنهي إنَّما هو لاتحاد العنوانين في الخارج[1]، لكن سيجيء ـ إن شاء الله ـ أنَّه لا فرق بين الأقسام المذكورة في أنَّ جميعها محل الكلام، وأنّ صورة اتّحاد العنوانين في الخارج وجوداً وماهية ـ أيضاً ـ محل البحث، وأنَّه يجوز الاجتماع فيهما، لأنَّ الأحكام متعلّقة بالطبائع والعناوين، لا بالموجود في الخارج.

وأمّا التقييد والتخصيص بالأفعال الاختيارية بالذات، فهو مبنيّ على القول بأنَّ الأوامر والنواهي المُتعلقة بالأفعال التوليدية، لابُدَّ وأن ترجع إلىٰ أسبابها ومولّداتها، وأمّا بناءً علىٰ القول بعدم إرجاعها إليها فهي مشمولة للبحث أيضاً، لكن قد عرفت أنَّ المُتعين هو الثاني.

بل يمكن أن يُقال: بأنَّه بناءً على القول الأوّل ـ أيضاً ـ يمكن شمول البحث لها، فإنَّ القيام بقصد التعظيم لزيد عنوان، والقيام لتعظيم عمرو عنوان آخر، وإن تصادقا على ما لو قام عند مجيئهما معاً، وقد عرفت أنَّ الاتحاد في الوجود لا يضرّ في جواز الاجتماع.

التحقيق في جواز الاجتماع

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ الحق هو جواز اجتماع الأمر والنهي المتعلّقين بعنوانين مُتصادقين علىٰ موضوع واحد، وتوضيحه يحتاج إلىٰ تقديم اُمور:

الأوّل: أنَّه إذا تعلّق الأمر أو النهي بعنوان، فلا يُعقل تعدّيه وتجاوزه عنه إلى مُلازماته أو مقارناته الذهنية أو الخارجية، فالأمر في قوله: «صلِّ» مُتعلّق بنفس الطبيعة مُجرّدة عن كافة الخصوصيّات، ولا يُعقل تعدّيه عنها إلى ما هو خارج عنها،

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٤١٠ ـ ٤١٢.

وكذلك النهي في «لا تغصب»؛ وذلك لأنّه كما يستحيل تعلّق إرادته تعالىٰ بشيء جُزافاً وبدون الملاك أو المناط، كذلك لو فرض أنّ المصلحة قائمة بشيءٍ يستحيل ولا يُعقل تعلّق إرادته به مقيّداً بشيء آخر، كما أنّه لو فُرض أنّ المصلحة في شيءٍ مقيّداً بقيد، فلا يُعقل تعلّقها به بدون ذلك القيد.

الثاني : ليس معنى الإطلاق لحاظ سراية الحكم لجميع الحالات وشموله لجميع الخصوصيّات، فإنَّ ذلك هو معنىٰ العموم لا الإطلاق ، بل الإطلاق عبارة عن جعل الطبيعة مُطلقة مُتعلَّقة للأمر أو النهي بدون قيد أصلاً؛ بحيث يظهر منه أنَّها تمام الموضوع للحكم، فمعنىٰ أنّ «صلِّ» مُطلق أنَّ الحكم الوجوبي تعلّق بطبيعة الصلاة بدون قيد، وأنّ تمام الموضوع والمطلوب هو نفس الطبيعة بلا لحاظ الحالات والخصوصيّات.

وبالجملة : معنىٰ الإطلاق هو عدم لحاظ الحالات والخصوصيات، لا لحاظ عدمها؛ حتىٰ يصير معنى إطلاق «صلِّ» إنشاء وجوب طبيعة الصلاة، سواء وقعت في مكان غصبي أم لا، فالموضوع في المُطلق هو نفس الطبيعة، ويستحيل سراية الحكم إلى الخصوصيات الفردية بأن تُجعل الطبيعة حاكيةً عنها.

الثالث : أنَّ اتحاد الطبيعة مع جميع الأفراد والخصوصيات في الخارج، وقولهم: اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، ليس معناه حكاية الطبيعة عن الأفراد والخصوصيات الخارجية، بل معناه أنَّها في الخارج هي ذلك الفرد وذاك، فإنّ اتحادها مع الخصوصيات في الخارج بهذا المعنى مسألة، وحكايتها ـ وأنّها مرآة لها ـ مسألة أُخرىٰ، والأُولىٰ مُسلّمة، والثانية ممنوعة.

الرابع : ـ وهو العُمدة ـ هو أنّه لا إشكال في أنَّ الأوامر والنواهي متعلِّقة بنفس الطبائع المُجردة؛ وذلك لأنَّ هنا ثلاثة أشياء : أحدها الموجود في الخارج كزيد الموجود فيه، الثاني الموجود في الذهن، الثالث نفس الطبيعة المجرّدة عن الوجودين.

فالأوّل جزئي حقيقي خارجي، والثاني جزئي حقيقي ذهني، وأمّا الثالث أي نفس الطبيعة فهي وإن لا تحقق لها في ذاتها، إلّا أنّها عين الموجود في الخارج من أفرادها، وفي الذهن عين الموجود الذهني، لكن إذا تصورها الإنسان فليست جزئياً، إلّا بلحاظ وجودها في الذهن بلحاظ آخر ثانٍ، ولا يمكن لحاظها كذلك بتصوّرٍ واحدٍ، بل إذا تصوّرها الإنسان فهي توجد بهذا التصوّر فيه.

ولكن هذا الوجود الذهني مغفول عنه، وليس المتصوّر جزئياً بهذا التصوّر، بل جزئيتها تحتاج إلىٰ تصوّر آخر لوجودها في الذهن ولحاظه، وإلّا فمع عدم اللحاظ الثاني فهي ليست إلّا هي أوجدها الإنسان في ذهنه، فهي ـ حينئذٍ ـ في نفس الأمر من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع، لكن الأحكام الثابتة لها المجعولة عليها ذاتية لنفس الطبيعة؛ لأنَّ وجودها الذهني مغفول عنه، فلا يمكن إثبات حكم له.

ولذا ذهب جمع من المحقّقين ـ في مبحث لوازم الماهية كالزوجية للأربعة ـ إلىٰ أنّها لازمة لنفس الطبيعة، مُنفكة عن الوجودين الذهني والخارجي؛ من جهة أنَّ تصورها وإن كان هو وجودها الذهني بالحمل الشائع، لكن حيث إنَّ هذا الوجود مغفول عنه ومع ذلك تثبت لها لوازمها[١].

يستكشف منه أنّها لازمة لنفس الطبيعة، ويدل علىٰ ذلك ـ أيضاً ـ تقسيم الماهية إلى الموجودة والمعدومة، والظاهر أنَّ المُراد منها هو نفس الطبيعة الكليّة، لا مقيّدة بالوجود الذهني؛ فإنّها كذلك قسم لا مقسم، وغير قابلة للتقسيم المذكور.

وبالجملة : لا إشكال في أنَّ هنا أحكاماً ثابتة لنفس الطبائع المجرّدة عن الوجودين، والأوامر والنواهي مُتعلقة بها كذلك بتصوّرها وجعل الحكم من الوجوب والحُرمة وغيرهما لها نفسها، فإنَّ هذا التصوّر وإن كان هو وجودها الذهني، لكنَّه مغفول عنه عند جعل الحكم لها، ولا يثبت لهذا الوجود شيء، ويدل علىٰ ذلك أنّا

١ ـ أنظر منظومة السبزواري (قسم الفلسفة) : ٦٠ .

مُكلَّفون بالصلاة والصيام فعلاً، مع أنّا لم نكن في زمن صدور الأحكام، وليس ذلك إلّا لأجل أن الموضوع نفس الطبيعة، ولا يُعقل تعلّق الأمر والنهي بالخارج؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ لابُدَّ أن يوجد المأمور به فيه، ثمّ يتعلّق به الأمر، وإلّا لزم وجود المتعلِّق ـ بالكسر ـ قبل وجود المتعلَّق ـ بالفتح ـ وهو محال، وبعد وجوده يستحيل الأمر به؛ لأنّه تحصيل للحاصل، وكذلك في النهي؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ لا يتعلّق إلّا بعد الوجود، وبعده لا معنىٰ للنهي عنه.

ولا يُعقل تعلّقهما بالوجود الذهني ـ أيضاً ـ لا لعدم القدرة علىٰ إيجاده في الخارج، ولذلك وقع الأُستاذ الحائري في «الدرر» في حيص وبيص؛ حيث أخذ في متعلّق الأوامر والنواهي الإيجاد، وأجاب عن الإشكالات[1] بما لا يخلو عن الإشكال.

إذا عرفت ما ذكرناه نقول : إنّ الأمرَ متعلِّقٌ بعنوان الصلاة وطبيعتها، والنهيَ بعنوان الغصب وطبيعته، وهما ـ في عالم تعلُّق الأمر والنهي بهما ـ عنوانان متغايران، ولا يسري حكم أحدهما إلىٰ الآخر بمقتضىٰ ما ذكرنا في الأمر الأوّل، ولا يمكن الاستدلال للسراية بالإطلاق؛ لما عرفت في الأمر الثاني من معنىٰ الإطلاق، وأنّه ليس عبارة عن لحاظ التسوية بين الخصوصيّات والأفراد، بل معناه جعل الطبيعة متعلَّقة للحكم بدون لحاظ الخصوصيّات، وأنّها تمام الموضوع، فتمام موضوع الأمر هو طبيعة الصلاة، وتمام موضوع النهي هو طبيعة الغصب، ولا ارتباط لأحدهما بالآخر، وعرفت في الأمر الثالث معنىٰ اللابشرط، وأنّه ليس معناه حكاية الطبيعة عن الخصوصيّات. ولا يجتمعان ـ أي الأمر والنهي ـ في الخارج ـ أيضاً ـ لأنّ الخارج ظرف للسقوط ـ أي سقوط الأمر والنهي ـ لا الثبوت، فبالإتيان بالصلاة في الدار المغصوبة يسقط الأمر بالإطاعة والنهي بالعصيان؛ لما عرفت من عدم إمكان تعلّق الأمر والنهي بالخارج.

---

١ ـ درر الفوائد : ١٥٥ ـ ١٥٩ .

والذي أوقع القوم في الاشتباه هو ما ذكره الفلاسفة من أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي؛ لا محبوبة، ولا مبغوضة، ولا كلّيّة، ولا جزئيّة، والنقائض عنها مرتفعة[1]، وغير ذلك، فتوهّموا : أنّه لا يمكن تعلّق الأمر والنهي بها نفسها، بل هي متعلّقة بالوجود الخارجي، وفرّعوا عليه القول بالامتناع في المسألة، وذهب القائلون بجواز الاجتماع إلىٰ أنّها مُتعلِّقة بإيجاد الماهيّة، فأخذوا في متعلَّقها الوجود المجرّد منضماً إلى الماهيّة؛ فراراً عن المحذور المذكور، فلابدّ من توضيح ذلك وبيان شبهتهم، فنقول:

معنىٰ قولهم : «الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هـي» أنّ الكـلّيّة والجـزئيّة ونحوهما ليست عينها ولا جزأها في مرتبة ذاتها، وأنّ طبيعة الإنسـان ـ مـثلاً ـ في مرتبة ذاتها ليست إلّا طبيعة الإنسان، ولذا صرّحوا بـارتفاع النـقيضين والضـدّين اللّذين لا ثالث لهما عنها[2]، مع أنّ ارتفاع النقيضين محال واقعاً، ولاريب في أنّ طبيعة الإنسان كلّيّة ـ أيضاً ـ يمكن صدقها علىٰ كثيرين.

وبالجملة : فرادهم من الجملة المذكورة : أنّ الكليّة والجزئيّة وغـيرهما مـن المسلوبات عنها ليست عين ذاتها ولا جزأها، وأنّها غير مأخوذة فيها أصلاً، ولا ربط لهذا المطلب بما نحن فيه، ولا منافاة له لما نحن بصدده، فإنّ المُدّعىٰ هو أنّ الأحكام متعلّقة بنفس الطبائع المُجرَّدة، ولا يلزم من ذلك دخل شيء في ذاتها عيناً أو جزءً حتّىٰ ينافي ما ذكره الفلاسفة؛ لما عرفت أنّ الاحتمالات بحسب مقام التصوّر ثلاثة: أحدها تعلّق الأحكام بالخارج، وثانيها تعلّقها بالموجود في الذهن، الثـالث تـعلّقها بـنفس الطبائع، والأوّلان مستحيلان ـ كما عرفت مُفصَّلاً ـ فتعيّن الثالث، فالأمر متعلّق بنفس الطبيعة، ويُتوسَّل به إلى إيجاد فردها الخارجي.

وإن شئت قلت : إنّها متعلّقة بإيجاد الطبيعة في الخارج ـ أي مفهوم الإيجاد ـ

---

١ ـ أُنظر الأسفار ٢ : ٣ ـ ٤ ، ومنظومة السبزواري ٢ : ٩٣ .

٢ ـ أُنظر منظومة السبزواري ٢ : ٩٤ .

فمتعلّق الأمر هو عنوان الصلاة، والنهي متعلّق بعنوان الغصب، وهما ـ في عالم عنوانهما وتعلّق الأمر والنهي بهما ـ متغايران لا يسري أحدهما إلى الآخر، ولاريب في إمكان الأمر بالأوّل والنهي عن الثاني، وأمّا الخارج فالصلاة في الدار المغصوبة وإن تعنونت فيه بعنوانين وصارت مصداقاً لطبيعتين تعلّق بإحداهما الأمر وبالثانية النهي، لكن الخارج ـ كما عرفت ـ ليس متعلّق الأمر والنهي كي يجتمعان.

ومن هنا يظهر فساد ما ذكره في «الكفاية» من أنّ متعلَّق الأحكام هو الفعل الخارجي الصادر من المكلّف لا العنوان[1]، وكذلك ما ذكره في «الفصول»[2].

ويظهر ـ أيضاً ـ أنّ المُقدّمات التي ذكرها الميرزا النائيني تِّئُّ لإثبات الجواز لا ربط لها بالمقام؛ لأنّه ـ كما عرفت ـ ذكر في المقدّمات أنّ محطّ البحث إنّما هو فيما إذا كان التركُّب بينهما في الخارج انضماميّاً لا اتّحاديّاً[3]؛ وذلك ـ لما عرفت ـ أنّ الأوامر والنواهي لا يمكن تعلُّقها بالخارج، مع أنّه لو فرض أنّ التركُّب بينهما انضماميّاً، وأنّ في الخارج شيئان : أحدهما متعلّق للأمر، والثاني متعلّق للنهي، فلا يتوهّم ـ حينئذٍ ـ الامتناع، بل الأمر بالعكس، وأنّ محطّ البحث إنّما هو فيما إذا كان التركُّب اتّحادياً؛ لما عرفت من أنّ عنوان البحث هو أنّه هل يجوز تعلُّق الأمر بعنوانين متصادقين علىٰ واحد، ولا ريب في أنّ المراد بالواحد هو المصداق الجزئي الموجود في الخارج لا المتعدّد.

بقي في المقام دفع إشكال :

أمّا الإشكال : فهو أنّه لا يمكن اجتماع الإرادة والكراهة والحبّ والبغض معاً في المصداق الخارجي للعنوانين، وكذلك المفسدة والمصلحة بناءً علىٰ الجواز، فكيف يمكن

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٩٣ .

٢ ـ الفصول الغروية : ١٢٥ سطر ١٦ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٤٢٣ .

القول بالجواز في المسألة؟!

وهذا هو أجود التقريرات للقائلين بالامتناع.

وأمّا الدفع : فهو موقوف علىٰ ملاحظة كيفيّة صدور الأمر والنهي من المبدأ الأعلىٰ سبحانه وتعالىٰ؛ ليتّضح بذلك أنّه ليس للقائلين بالامتناع ما يتمسّكون به لمذهبهم.

فنقول : لاريب في أنّ الأُمور التي هي دخيلة في تحقّق البعث والزجر عبارة عن تصوّر الآمر والناهي نفس الطبيعة، ثمّ التصديق بالفائدة، وكذلك سائر مبادئ الإرادة، وإرادة البعث إليها، أو الزجر عنها، ولاريب ـ أيضاً ـ في أنّه لو لم يلاحظ أنّ الطبيعة في وجودها الخارجي مشتملة علىٰ المصلحة في الأمر والمفسدة في النهي، لاتنقدح الإرادة والاشتياق إليها، مثل أنّ الصلاة الخارجيّة معراج المؤمن[1]، أو قُربان كلّ تقي[2]، وهكذا في النهي، إلّا أنّ جميع هذه التصوّرات إنّما هي قبل وجود الطبيعة في الخارج، ومن الواضح أنّ الصلاة في وعاء الذهن غيرها في وعاء الخارج، وكذلك الغصب، وكذلك عنواناهما في عالم الذهن عنوانان متغايران، وليسا موجودين بوجود واحد، بل يتصوّر المصلحة في الصلاة والمفسدة في الغصب، مع قطع النظر عن الوجود رأساً.

وبالجملة : عالم التصوُّر واللحاظ هو وعاء امتياز الأشياء بعضها عن بعض، والغصب في عالم التصوّر ممتاز تمام الامتياز عن الصلاة، وبعد ذلك يلاحظ أنّ الصلاة لو وجدت في الخارج اشتملت علىٰ مصلحة، والغصب ـ أيضاً ـ لو وجد فيه اشتمل علىٰ مفسدة، فيشتاق إلى البعث إلى الأُولىٰ بهذا العنوان والزجر عن الثاني بعنوانه، فيريدهما، فالاشتياق والبعث يتعلّقان بهذين العنوانين، ولا يمكن حكاية هذين

---

١ ـ إعتقادات المجلسي : ٣٩.

٢ ـ الفقيه ١ : ١٣٦ / ١٦ باب فضل الصلاة.

العنوانين عن الخارج ومرآتيّتهما له، لكن الواقع منكشف بهذين العنوانين، ولا نعني أنّ في المقام كاشفاً ومنكشفاً ـ مثلاً ـ حيث إنّه يرىٰ أنّ في الغصب الخارجي مفسدة مُضِرّة بحال العبد لو ارتكبه، فينهاه عنه بواسطة تصوُّر الموجود الذهني منه بعنوانه.

والحاصل : أنّه لا يمكن تعلّق الأمر والنهي بالخارج، لكن حيث إنّ الخارج منكشف له بوجهٍ ما بتصوُّره ذهناً، كتصوُّر مفهوم الوجود الذي هو وجه الموجود الخارجي، فيتعلّق الأمر والنهي بالمفهوم الذهني والعنوان في وعاء الذهن، ولاريب في أنّ المفاهيم مُتمايزات في الذهن، لايمكن اتّحادها فيه، بل الاتّحاد إنّما هو في الوجود الخارجي، الذي يصدق عليه كلّ واحد من العنوانين من «الصلاة» و «الغصب».

فانقدح من جميع ما ذكرنا : عدم اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة والإرادة والكراهة والمفسدة والمصلحة في المصداق الخارجي، بل هما يتعلّقان بالعنوانين المتمايزين المتغايرين. هذا كلّه في التكوينيّات.

وأمّا التشريعيّات فهي ـ أيضاً ـ كذلك بالطريق الأولىٰ، فإذا أتىٰ العبد في الخارج بفرد هو مصداق للعنوانين، فلاربط له بمقام التشريع؛ ألا ترىٰ أنّه إذا صلّىٰ في مكان غصبيّ مع الجهل به، فالحركات الخاصّة الصلاتيّة معلومة ومجهولة معاً، والتضادّ بينهما أوضح من التضادّ بين الأحكام الخمسة.

وحلّه : أنّ في الذهن صورتين : إحداهما معلومة، والأُخرىٰ مجهولة، وعليك بالتأمّل التامّ، فإنّه مزالّ الأقدام.

حول بطلان العبادة على القول بامتناع اجتماع المبادئ

ثمّ إنّه هل يمكن إثبات بطلان الصلاة في الدار المغصوبة بامتناع اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد، أو بامتناع تحقُّق المصلحة والمفسدة في واحد، أو بامتناع أن يكون شيء واحد مقرّباً ومبعّداً، أو لا؟

فنقول: إنّ شيئاً منها لا يصلح لإثبات البطلان:

أمّا الأوّل: فلأنّ المحبوبيّة والمبغوضيّة ليستا وصفين واقعيّين كالسواد والبياض؛ حتّىٰ يمتنع اجتماعهما في موضوعٍ واحدٍ، حتىٰ فيما لو كان المُحبّ غير المُبغض، فإنّ اجتماع الضدّين ممتنع وإن كان من اثنين، وذلك واضح، بل الحبّ والبغض وصفان قائمان بنفس المحبّ ـ بالكسر ـ والمبغض، لكن لابدّ أن يكون لكلٍّ منهما من متعلَّق مشخِّص لهما في الذهن؛ ليوجد كلّ منهما في الذهن، ولا يمكن وجودهما فيه بدون المتعلَّق، ولايمكن تعلّقهما بالموجود الخارجي بعد وجوده؛ بأن يتشخّصا بالوجود الخارجي، مع أنّه بعد وجوده الخارجي يستحيل تعلّق الحبّ والبغض بإيجاده، وقبل وجوده الخارجي معدوم، والمعدوم ليس قابلاً لذلك، فلابُدّ من تعلّقهما بالوجود الذهني، الذي هو عنوان الخارج ووجهه، لا بمعنىٰ مرآتيّته للخارج، فذلك الموجود في الذهن ـ الذي هو وجه الخارج ـ مشخِّص للحبّ والبغض في النفس، لكن له إضافة اعتباريّة إلىٰ الخارج لا حقيقيّة، ومنشأ انتزاعها هو تعلّق الحبّ والبغض به في النفس بالوجه والعنوان، وحينئذٍ فلا يستحيل أن يكون شيء واحد ذا وجهين وعنوانين: باعتبار أحدهما هو محبوب، وبالاعتبار الآخر هو مبغوض، كما لو أكرم ابن المولىٰ في دارٍ نهاه عن الكون فيه، فهو مستحقّ للمدح والمثوبة بإكرام ابنه واللوم والعقوبة لأجل الكون فيما نهاه عنه ضرورة أنّه فرق بين المثال المذكور وبين ما أهان ابن المولى في الدار المذكورة عند العرف والعقلاء فيستحقّ عقوبتين فيه بخلاف الأوّل.

وأمّا الثاني ـ أي لزوم اجتماع المفسدة والمصلحة ـ فهما أيضاً مثل الحبّ والبغض، ليستا وصفين خارجيّين كالسواد والبياض؛ كي يمتنع اجتماعهما في واحد في زمان واحد، فإنّ المفسدة في الغصب عبارة عن لزوم الاختلال في نظام العالم؛ لو لم يحرم التصرُّف في مال الغير عدواناً، فلا يمتنع أن تتحقّق في شيء واحد هذه المفسدة ومصلحة لجهة أُخرىٰ؛ باعتبار أنّ له وجهين وعنوانين يتعلّق بأحدهما الأمر، وبالثاني

النهي، كما ظهر ذلك من المثال الذي قدّمناه.

وأمّا الثالث ـ أي اجتماع المُقرّبيّة إلى الله تعالىٰ والمُبعّديّة عنه تعالىٰ في شيء واحدـ فهو أيضاً كذلك؛ لوضوح أنّه ليس المراد القرب والبعد المكانيّين منهما؛ ليمتنع اجتماعهما في واحد، بل المُراد المنزلة والمكانة وضدّهما عند المولىٰ، فلا مانع من اجتماعهما في واحد ذي عنوانين ووجهين: باعتبار أحدهما تقرُّب العبد إليه تعالىٰ، وباعتبار الآخر يَبعُد عنه تعالىٰ، كما في المثال المذكور.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما في المقدّمات التي ذكرها في «الكفاية» لبيان ما اختاره من الامتناع، ولا نُطيل بذكر ما فيها من الإشكال، لكن لا بأس بالتعرّض لبيان ما ذكره في المقدّمة الأُولىٰ، وما هو المعروف من تضادّ الأحكام.

فإنّه قال فيها ما حاصله : إنّه لاريب في أنّ الأحكام الخمسة متضادّة كلّ مع الآخر في مقام فعليّتها وبلوغها مرتبة البعث والزجر؛ ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامّة بين البعث نحو واحد والزجر عنه في زمان واحد بالنسبة إلى مكلّف واحد، وإن لم يكن بينهما مضادّة ما لم تبلغ تلك المرتبة؛ لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائيّة قبل بلوغها إليها، كما لايخفىٰ، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد ليست من باب التكليف بالمحال، بل لأنّه تكليف محال بنفسه، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور. انتهىٰ[1] حاصله.

أقول : قد عُرّف الضدّان : بأنّهما أمران وجوديّان لا يستلزم تصوُّر أحدهما تصوُّر الآخر، يتعاقبان علىٰ موضوع واحد، وبينهما الخلاف، أو غاية الخلاف[2]، علىٰ الاختلاف في تعبيراتهم.

وذكروا أنّ من شرائط التضاد : أنّه لابدّ أن يكون لكلّ واحد منهما ماهيّة

١ ـ كفاية الأُصول : ١٩٣ .

٢ ـ الأسفار ٢ : ١١٢ ـ ١١٣، منظومة السبزواري ٢ : ٤١.

نوعيّة، وأن يقعا تحت جنس قريب[١].

ولاريب في أنّ كلّاً من الأمر الوجوبي والأمر الاستحبابي مسبوق بـالإرادة، وهي لاتختلف فيهـا إلّا بالشدّة والضعف، فالأمر الوجوبي مسبوق بالإرادة الأكيدة، والأمر الاستحبابيّ مسبوق بالإرادة الغير الأكيدة، والآمر لا يرضىٰ بترك المأمور به في الأوّل دون الثاني، لكن التأكُّد وعدمه والرضا بالترك وعدمه ليست من مقوّمات الإرادة وجنسها أو فصلها، بل الإرادة الأكيدة عين الغـير الأكـيدة بحسب المـاهيّة، والاختلاف بينهما انّما هو بالمرتبة ، وكذلك لا فرق بين النهي التحريمي والتنزيهي في أنّ كلّ واحد منهما مسبوق بإرادة الزجر، لكن مع الاختلاف بـالتأكـيد وعـدمه أو بالشدّة والضعف، بحسب المفاسد التي في المـنهيّ عـنه، كـاختلاف الإرادة في الأمـر الوجوبي والاستحبابي بحسب المصالح التي في المأمور به بحسب نظر المولىٰ، وكذلك الإباحة بناءً علىٰ أنّها من الأحكام، فإنّه حيث رأىٰ أنّ في تخيير المكلّف بين الفـعل والترك مصلحةً، يحكم بإباحته، فلا فرق بين الأحكام الخمسة في أنّ كلّ واحد منها مسبوق بالإرادة، وهي ماهيّةٌ واحدة وحقيقيّةٌ فارِدة في جميعها.

وأمّا ما يُتراءىٰ من بعضٍ من أنّ الأمرَ مسبوق بالإرادة والنهيَ بالكراهة، **ففيه:** أنّ الكراهة انفعال في قبال الاشتياق في الأوامـر، فـكما أنّـه لايـلزم وجـود الاشتياق في الأوامر، كذلك الكراهة في النواهي وإرادة الزجر، فربّما يريد الفعل مـع كراهته له أو يريد الزجر مع اشتياقه إلى الفعل.

إذا عرفت ذلك فنقول : الحكم الشرعي: إمّا هو عين الإرادة، أو الإرادة المظهرة للبعث، أو أنّه عين البعث والزجر، أو أمر منتزع عنهما :

وعلى الأوّل فلا ريب في عدم انطباق تعريف التضادّ عـليها، امّـا أوّلاً: فـلما عرفت من أنّ الإرادة في جميع الأحكام ماهيّة وحقيقة واحدة.

١ ـ نفس المصدر .

وثانياً : فلأنّه ليس بين الوجوب والاستحباب غاية الخلاف التي اعتبرها بعضهم في الضدّين، كما لايخفىٰ.

وثالثاً : فلما عرفت أنّه يعتبر في الضدّين أن يكون لكلّ واحد منهما ماهيّة نوعية كالبياض والسواد، مع أنّه ليس للإرادة في جميع الأحكام إلّا ماهيّة واحدة.

وعلىٰ الثاني : ـ أي بناءً علىٰ أنّ الوجوب والحرمة عبارتان عن نفس البعث والزجر ـ فليس ـ أيضاً ـ للبعث المتعلّق بالواجب والبعث المتعلّق بالمندوب إلّا ماهيّة واحدة نوعيّة، فالبعث إلىٰ صلاة الظهر ـ مثلاً ـ والبعث إلى النافلة حقيقة واحدة وماهيّة فاردة مادةً وهيئة، وكذلك الزجر التحريمي والتنزيهي، والضدّان ماهيّتان مختلفتان، وأيضاً لابدّ في الضدّين أن يتعاقبا علىٰ موضوع خارجيّ واحد، ولا يجتمعان فيه في زمان واحد، وموضوع الأحكام ليس من الموجودات الخارجيّة؛ لاستحالته كما عرفت، بل موضوعها الماهيّة الكلّيّة، وحينئذٍ فلا يستحيل اجتماعها علىٰ موضوع واحد؛ ضرورة أنّه قد يأمر المولىٰ عبداً بماهيّة، وينهىٰ آخر ذلك العبد عنها في زمان واحد، مع استحالة ذلك في الضدّين، كالسواد والبياض.

وعلىٰ الثالث : ـ أي بناءً على الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام أُمور اعتباريّة منتزعة عن البعث والزجر ـ فانتفاء التضادّ بينها حينئذٍ أوضح، فإنّ الضدّان أمران وجوديّان، والأحكام ـ بناءً علىٰ هذا الوجه ـ ليست أمراً وجوديّاً، وأمّا عدم إمكان الأمر بشيء والنهي عنه في زمان واحد بالنسبة إلىٰ شخص واحد، فليس هو لأجل التضادّ بين الأحكام، بل لأجل أنّه تكليف بغير المقدور، أو لغير ذلك، فعدم إمكان ذلك أعمّ من وجود التضادّ بينها.

بعض أدلّة جواز الاجتماع

واستُدلّ لجواز اجتماع الأمر والنهي : بأنّه لو كان بين الأحكام تضادٌّ يلزم تحقّق التضادّ بين الوجوب والاستحباب، وكذلك بين الوجوب والكراهة والاستحباب والكراهة، مع اجتماع الوجوب والاستحباب، كصلاة الظهر في المسجد، وهو مع الكراهة، كالصلاة الواجبة في الحمّام، والاستحباب مع الكراهة، كصوم يوم عاشوراء، وأمثال ذلك، فيكشف ذلك عن عدم التضادّ بين الأحكام.

وأجاب عنه في «الكفاية» :

أمّا إجمالاً فبأنّ ذلك ليس استظهاراً من الدليل، وليس برهاناً قطعيّاً ـ أيضاً ـ فلابدّ من التصرّف والتأويل فيما ورد في الشريعة ما يتوهّم منه الاجتماع، بعد قيام الدليل والبرهان علىٰ امتناع الاجتماع؛ لأنّ الظهور لا يُصادم البرهان.

وأمّا تفصيلاً : فالعبادات المكروهة علىٰ ثلاثة أقسام :

أحدها : ما تعلّق فيه النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم[1] يوم عاشوراء والنوافل[2] المبتدأة في بعض الأوقات.

ثانيها : ما تعلّق به النهي كذلك، لكن مع البدل، كالنهي عن الصلاة[3] في الحمّام.

ثالثها : ما تعلّق به النهي لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً، كالصلاة في مواضع[4] التهمة؛ بناءً علىٰ أنّ النهي عنها لأجل اتّحادها مع

---

١ ـ الكافي ٤ : ١٤٦ / ٣ ـ ٧، باب صوم عرفة وعاشوراء، الوسائل ٧ : ٣٣٩ / باب ٢١ من أبواب الصوم المندوب.

٢ ـ نفس المصدر ٣ : ٢٨٨ / باب التطوع في ... ، الوسائل ٣ : ١٧٠ / باب ٣٨ من أبواب المواقيت .

٣ ـ نفس المصدر ٣ : ٣٩٠ / ١٢، باب الصلاة في ....، الوسائل ٣ : ٤٦٦ / باب ٣٤ في الصلاة في الحمّام علىٰ كراهية.

٤ ـ أنظر الوسائل ٣ : باب ٢١ من أبواب مكان المصلّي.

الكون في مواضعها.

أمّا القسم الأوّل : فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع علىٰ أنّه يقع صحيحاً إلّا أنّ تركه أرجح ـ كما يظهر من مداومة الأئمّة عليهم‌السلام على الترك ـ هو إمّا لأجل انطباق عنوانٍ ذي مصلحة علىٰ الترك، فالتركُ ـ حينئذٍ ـ كالفعل ذو مصلحة موافِقة للغرض، مع زيادة مصلحة الترك علىٰ مصلحة الفعل، وحينئذٍ فهما من قبيل المستحبَّين المتزاحمين، وأرجحيّة الترك من الفعل لا توجب حزازةً ومنقصةً فيه أصلاً.

وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من دون تفاوت، وفي الحقيقة تعلّق الطلب بما يلازمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق.

وأمّا القسم الثاني : فيمكن أن يكون النهي فيه لأجل ما ذكر في القسم الأوّل طابق النعل بالنعل، ويمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها؛ لأجل تشخُّصها بمشخِّص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمّام، فإنّ تشخّصها بمشخّصٍ وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً، وربما يحصل لها ـ لأجل تشخُّصها بخصوصيّة شديدة ملائمة معها ـ مزيّةٌ فيها، كالصلاة في المسجد؛ وذلك لأنّ للطبيعة في حدّ نفسها ـ المشخّصة بما ليس له كمال المُلاءمة معها ولا عدم الملاءمة ـ مقداراً من المصلحة، كالصلاة في المكان المباح، وإن تشخّصت بما له كمال الملاءمة معها تزداد مصلحتها علىٰ مصلحة نفسها، وبما لا ملاءمة له معها فينقص عن مصلحتها الذاتيّة مقدارٌ، كالصلاة في الحمّام، ولذا ينقص ثوابها تارةً، ويزداد أُخرىٰ.

وليكن هذا مُراد من قال : إنّ الكراهة في العبادات بمعنىٰ أنّها أقلّ ثواباً، فلا يرد عليه أنّه يلزم كراهة الصلاة في الدار المُباحة، أو في مسجد قليل المزية؛ لأنّها أقلّ ثواباً منها في مسجد الحرام ـ مثلاً ـ وهكذا.

وأمّا القسم الثالث : فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتّحدة مع ذلك

العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز، وأنّ المنهيّ عنه في الحقيقة هو ذلك العنوان، ويمكن أن يكون إرشاداً إلىٰ غيرها من الأفراد الغير الملازمة له أو المتّحدة معه. هذا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي.

وأمّا على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة، وأمّا في صورة الاتّحاد وترجيح جانب الأمر ـ كما هو المفروض؛ حيث إنّه صحّة العبادة ـ فحال النهي فيه حاله في القسم الثاني طابق النعل بالنعل. انتهىٰ خلاصة كلامه[1].

أقول: أمّا القول بأنّ الترك ذو مصلحة أو ملازم لعنوانٍ كذلك أو لعنوان مُنطبق عليه، فهو كما ترىٰ؛ حيث إنّه عدم، والعدم غير قابل لإثبات شيء له عقلاً، كما عرفت ذلك تفصيلاً. فلابدّ من الجواب عمّا يرد من الإشكال في المقام؛ قيل بالجواز أم بالامتناع:

فإن قلنا: بأنّ العنوانين اللذين بينهما عموماً وخصوصاً مطلقين ـ أيضاً ـ مشمولان للنزاع، وأنّه لا يختصّ محلّ البحث بالعامّين من وجه، فلابدّ من الجواب عمّا ليس له بدل فقط، وهو ما تعلّق النهي فيه بعين ما تعلّق به الأمر.

وإن قلنا: إنّ البحث لا يشمل العامّين مطلقاً، وانّه يختصّ بالعامّين من وجه، فيحتاج القسم الأوّل والثاني أيضاً ـ أي: ما إذا تعلّق الأمر فيه بعين ما تعلّق به النهي وله بدل ـ إلى الجواب.

فنقول: يمكن تعلّق النهي في **القسم الأوّل**، وهو ما تعلّق النهي فيه بعين ما تعلّق به الأمر ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء أو الصلاة في الأوقات المكروهة في الواقع بعنوانٍ ذي مفسدة، كالتشبُّه ببني اُميّة في صوم يوم عاشوراء وإن لم يقصد ذلك؛ حيث إنّهم كانوا يتبرّكون فيه باذّخار الطعام ونحوه ممّا يحتاجون إليه في معيشة سنتهم، فإنّ الأخبار[2] الواردة فيه لا تخلو عن ظهور في ذلك، وحينئذٍ فتعلّق الأمر فيه غير متعلّق

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٩٧.

٢ ـ الكافي ٤: ١٤٦ / ٣ ـ ٧.

النهي في الحقيقة، وأنّ النهي متعلّق بالتشبّه بهم في الحقيقة، وتعلُّقه بـالصوم بحسب الظاهر إنّما هو لأنّه ملازم لتحقّق هذا العنوان المنهيّ عنه، وحينئذٍ فيندفع الإشكـال لتغاير المتعلّقين.

وأمّا القسم الثاني : ـ بناءً علىٰ عدم شمول النزاع للعامّين مطلقاً ـ فيمكن أن يقال: إنّ الأمر فيه متعلّق بطبيعة الصلاة، والنهي بالكون في الحمّام ـ وإيجـادها فـيه حيث إنّه مجمع الشياطين، وهما عنوانان متغايران وإن استُشكل في ذلك: بأنّ الكون جزء الصلاة، فيلزم محذور الاجتماع في عنوان واحد، ولا محيص ـ حينئذٍ ـ عمّا أجاب به عنه في «الكفاية».

وما ذكرنا من أنّ متعلَّق النهي عنوان آخر غير ما تعلّق به الأمر هـو أحـد الوجوه التي يمكن أن يقال في مقام الجمع بين الأخبار، وللفقهاء في هذا المقام أقوال أُخر في مقام الجمع بينها، مثل: أنّ النهيَ عن الصوم إنّما هو فيما إذا قُصد التبرّك، والأمرَ فيما إذا صام حزناً للمصائب الواردة علىٰ أهل البيت عليهم السلام في ذلك اليوم[1]، ولسنا فعلاً في مقام الجمع بين الأخبار ، والتحقيق في محلّه.

وقال الميرزا النائيني قدس سره في المقام ما حاصله: إنّه قد يكون متعلّق الوجوب عين ما تعلّق به الاستحباب، كما لو نذر الإتيان بصلاة الليل، فإنّ الأمر الاستحبابي تعلّق فيه بذات صلاة الليل، وتعلّق الأمر النذريّ الوجوبي ـ أيضاً ـ بذاتها، لا بصلاة اليل المستحبّة؛ لأنّه لو كان كذلك لما أمكن الوفاء بالنذر؛ لعدم إمكان الإتيان بصلاة الليل المُستحبّة بعد تعلُّق النذر بهـا، فالأمر النذريّ فيه تعلّق بعين ما تعلّق به الأمر الاستحبابي، وهو عنوان صلاة الليل، ففي هذا القسم يندكّ أحد الأمرين في الآخـر فيكتسب الأمر الوجوبي من الأمر الاستحبابي التعبُّدية ويكتسب الأمر الاستحبابي من الأمر الوجوبي الوجوب، فيتولّد منهما أمر وجوبي تعبُّدي.

---

١ ـ المقنعة للشيخ المفيد : ٣٧٧ ـ ٣٧٨، التهذيب ٤ : ٣٠٢ .

وقد يكون مُتعلّق الأمر الوجوبي غير تعلّق به الأمر الاستحبابي، كما في استئجار شخص لصلاة مندوبة عن الغير، فإنّ الأمر الندبي تعلّق بذات الصلاة، والأمر الوجوبي ـ من ناحية الإجارة ـ متعلّق بالصلاة المتعبّد بها، أو المتقرّب بها إلىٰ الله تعالىٰ، أو بها مع قيد النيابة عن الغير ـ على اختلاف المقرّرين لبحثه ـ وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني، فإنّ الأمر الندبي تعلّق بنفس صوم يوم عاشوراء والصلاة عند طلوع الشمس ـ مثلاً ـ والنهي مُتعلّق بالصلاة والصوم المتعبّد بهما، فتعلّقاهما عنوانان متغايران، فاندفع الإشكال[1]، انتهىٰ ملخّصاً.

أقول : يرد على القسم الأوّل :

أوّلاً : أنّ الأمر النذريّ لم يتعلّق بعين الصلاة التي هي متعلّق الأمر الاستحبابي، بل الأوّل متعلّق بعنوان الوفاء بالنذر[2]، والإتيان بصلاة الليل مصداقه.

وثانياً : علىٰ فرض الإغماض عن ذلك، لكن لا معنىٰ لاكتسابِ أحد الأمرين الوجوب من الآخر، واكتسابِ الآخر التعبُّديّة من الأوّل.

وأمّا القسم الثاني ففيه : أنّ الأمر الوجوبي من قِبَل الإجارة ليس متعلّقاً بالصلاة المتعبّد بها، بل هو متعلّق بعنوان الوفاء بالعقد؛ حيث إنّ الإجارة أحد العقود التي اُمر بالوفاء بها.

ثمّ لو أغمضنا عن ذلك، وسلّمنا أنّ الأمر الوجوبي متعلّق بالصلاة المتعبّد بها، لكن الإجماع قائم علىٰ أنّه يعتبر قصد التقرُّب إلى الله في الإتيان بصلاة الليل التي اُمر بها استحباباً، وعلىٰ فرض استحالة أخذ قصد الأمر في الامتثال لابدّ من الالتزام بتعدُّد الأمر في العبادات، وحينئذٍ فاجتمع الوجوب والاستحباب في واحد، وهي الصلاة النافلة المتعبَّد بها، فالإشكال باقٍ بحاله.

---

١ ـ فوائد الأصول ١ : ٤٣٩ ـ ٤٤١ .

٢ ـ كما ظاهر الأمر بالوفاء بالنذر ـ المقرر.

بحث : في مَن توسّط أرضاً مغصوبة بسوء الاختيار

اختلفوا في أنّه هل يجب الخروج عنها وليس بحرام[١].

أو أنّه حرام وليس بواجب[٢].

أو أنّه يجري عليه حكم المعصية بالنهي السابق مع عدم النهي فعلاً، وليس فيه مناط الوجوب أيضاً[٣].

أو أنّه واجب وحرام معاً[٤].

أو أنّه ليس بواجب ولا حرام؟ أقوال.

ثمّ المُراد من الوجوب : إمّا النفسيّ، أو الغيريّ.

ومبنىٰ **القول بالوجوب النفسيّ** : إمّا دعوىٰ أنّ عنوان التخلُّص عن الحرام واجب ومتعلَّق للأمر، وإمّا دعوىٰ أنّ الخروج عن الأرض المغصوبة واجب ومتعلَّق للأمر، أو دعوىٰ وجوب عنوان ردّ مال الغير إلىٰ صاحبه والأمر به، كما اختاره الميرزا النائيني تَتِئُّ[٥] علىٰ إشكال في أنّ مبناه ذلك.

فالقائل بالوجوب النفسيّ لابدّ وأن يُثبت إحدىٰ هذه الدعاوىٰ والمباني.

وأمّا **الوجوب الغيريّ** فهو مبنيّ علىٰ أمرين :

أحدهما : أنّ النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضدّه العامّ.

وثانيهما : أنّ مقدّمة الواجب واجبة؛ لأنّ النهي متعلّق بعنوان الغصب، وهو يقتضي الأمر بتركه والخروج؛ أي الاقدام حال الخروج مقدّمة لترك الغصب الواجب.

---

١ ـ مطارح الأنظار : ١٥٣ سطر ٣٠ .

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ١٦٨ .

٣ ـ الفصول الغرويّة : ١٣٨ سطر ٢٥ .

٤ ـ قوانين الأُصول : ١٥٣ .

٥ ـ فوائد الأُصول ١ : ٤٥١ .

فالخروج واجب غيريّ مقدّميّ.

لكن تقدّم الإشكال في استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ وبالعكس فإنّه إن أُريد أنّ النهي المولويّ بشيء يقتضي أمراً مولويّاً بضدّه العامّ، وأنّ مع كلّ أمر مولويّ نهيٌ كذلك بضدّه وبالعكس، فهذا باطل؛ لأنّه ليس في الواقع ونفس الأمر إلّا مباديُ أحدِهما.

وإن أُريد بذلك أنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ نهياً تأكيديّاً، فهو لايُفيد المطلوب.

وأمّا وجوب المُقدّمة فقد تقدَّم ـ أيضاً ـ أنّه لا معنىٰ للوجوب الترشُّحي التشريعي، بل هو عقليّ، وحينئذٍ فلا يتمّ القول بأنّ الخروج عن الأرض المغصوبة واجب غيريّ أيضاً.

والتحقيق: أنّه حرام فعلاً ومنشأ توهّم عدم حرمته بالفعل توهّم انحلال الأمر الشرعي المتعلّق بالطبيعة إلىٰ أوامر متعدِّدة بعدد أشخاص المكلَّفين، وأنّ الأمر الخاصّ ـ المتوجِّه بالخروج إلىٰ هذا المكلَّف المتوسِّط فيالأرض المغصوبة ـ ممتنع؛ لأنّه لايقدر علىٰ الخروج منها؛ للنهي عن التصرّف فيها، فالنهي عنه تكليف بغير المقدور.

لكن قد عرفت سابقاً: أنّه لا معنىٰ للقول بالانحلال، وأنّه ليس لكلّ مكلّف أمر خاصّ متوجِّه إلىٰ شخصه، بل الأوامر الشرعيّة كلّها كلّيّة قانونيّة متوجِّهة إلىٰ عموم المكلّفين، وليست متوجِّهة إلىٰ القادرين فقط، كما أنّها ليست متوجِّهة إلى العالمين فقط، وليست مقيَّدة بالقدرة؛ لأنّ التقييد الشرعي غير معقول: أمّا عدم توجّهه إلى العالمين فقط فهو واضح، وأمّا عدم توجُّهه إلى القادرين فقط وخروج العاجزين، فلأنّه ينافي قولهم بلزوم الاحتياط عند الشكّ في العجز والقدرة.

وأمّا التقييد العقلي فقد تقدّم ـ أيضاً ـ أنّه غير متصوّر في المقام، وأنّه لايمكن أن يقيِّد العبدُ أوامر مولاه.

بل التحقيق : ـ كما عرفت مفصّلاً ـ أنّ الأوامر والنواهي الشرعيّة كلّيّة قانونيّة فعليّة بالنسبة إلىٰ جميع المكلّفين، وأنّهم مأمورون بامتثالها ويستحقّون العقاب بالمخالفة، إلّا من له عذر مقبول، كالجاهل بالموضوع، والجاهل القاصر بالحكم، والعاجز مع فعليّة التكليف بالنسبة إلىٰ جميعهم.

وأمّا فيما نحن فيه فالمفروض أنّه ارتكب الحرام، ودخل في الأرض المغصوبة عدواناً بالاختيار، ولم يكن مضطرّاً إلىٰ ذلك، ولا له عذر مقبول، فجميع التصرُّفات التي تصدر منه في تلك الأرض من حين الدخول إلىٰ الخروج ارتكاب للمنهيّ عنه عرفاً بالاختيار، فلا وجه لسقوط تكليف الحرمة بالنسبة إليه حين إرادة الخروج، ولا معنىٰ لصيرورة حكمه إنشائيّاً بعد فعليّته، فإنّ إرادة المولىٰ غير قابلة للتغيير، وليس في البين تقييد شرعيّ ولا عقليّ؛ لعدم معقوليّتهما، فلا إشكال في أنّ الخروج منهيّ عنه، وتصرّف في ملك الغير عدواناً المحرّم.

ثمّ علىٰ فرض التنزُّل عن ذلك، وقلنا : إنّه ليس بحرام، لكن لا وجه للقول بوجوبه، كما اختاره الميرزا النائيني قدس سره لعدم وجود مناط الوجوب فيه.

ثمّ لو سلّمنا أنّ الأمر بالشيء مقتضٍ للنهي عن ضدّه وأنّ مقدّمة الواجب واجبة، وسلّمنا أنّ هنا أمراً شرعيّاً متعلّقاً بردّ مال الغير إلىٰ مالكه، فهل التكليف فيما نحن فيه محال؛ لأجل امتناع البعث إلىٰ شيء والزجر عنه معاً في زمان واحد، وتكليف بالمحال ـ أيضاً ـ لأجل عدم المندوحة للمكلّف ـ كما اختاره في «الكفاية»[1] وأبو هاشم ـ أو أنّه تكليف بالمحال فقط، لا تكليفاً محالاً ـ كما اختاره في «الفصول»[2] ـ لتعدُّد زمانَيْ الأمر والنهي؟

فنقول : لا إشكال ـ بناءً علىٰ وجوب المقدّمة وترشُّح الوجوب من ذي المقدّمة

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٨٧ .

٢ ـ الفصول الغرويّة : ١٣٨ .

إليها ـ في أنّه لا يترشّح الوجوب إلىٰ ما هو مصداق المقدّمة الموصلة أو مطلق المقدّمة بالحمل الشائع؛ لأنّ ما هو المقدّمة بالحمل الشائع هو الفعل الخارجي، وقد مرّ مراراً استحالة تعلُّق البعث والزجر بالشيء الموجود في الخارج، فالذي يترشّح إليه الوجوب من ذي المقدّمة هو عنوان المقدّمة الموصلة أو مطلقاً ـ علىٰ اختلاف المذهبين ـ وحينئذٍ فتعلُّق الأمر هو عنوان المقدّمة، ومتعلَّق النهي هو عنوان التصرّف في مال الغير، وهما عنوانان متغايران لا يجتمعان في عالَم العنوانيّة، وأمّا في الخارج فهما وإن يتصادقا علىٰ واحد، لكن ليس في عالم الخارج أمر ولا نهي؛ ليصير التكليف محالاً.

فالحقّ هو ما اختاره صاحب الفصول : من أنّ التكليف المذكور ليس تكليفاً محالاً، بل تكليف بالمحال.

نعم يرد عليه الإشكال الذي ذكره في «الكفاية»؛ أي في بيان أنّه ليس تكليفاً محالاً؛ قال في بيانه: حيث إنّ الخروج منهيٌّ عنه بالنهي السابق الساقط فعلاً، وأنّه مأمور به فعلاً، فلا استحالة في التكليفين، وأنّهما ممكنان لتعدُّد زَمانَيْ الأمر والنهي وإن اتّحد زمان متعلَّقهما.

وحاصل الإشكال : أنّ تعدُّد زَمانَيْ الأمر والنهي واختلافهما لا يُجدي في ذلك بعد فرض اتّحاد زمان متعلَّقهما، فإنّ التكليف معه مستحيل.

وقال الميرزا النائيني ﷺ **في المقام**، بعد الإشكال علىٰ ما أفاده في «الكفاية»، واختياره ما اختاره الشيخ ﷺ من أنّ الخروج متّصف بالوجوب، وليس حراماً، ما حاصله: أنّ ما ذكروه في هذا المقام ـ من أنّ الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار ـ لا ربط له بما نحن فيه؛ لأنّه ليس من صُغريات هذه الكُبرىٰ الكلّيّة لوجوه :

الأوّل : أنّ ما هو الداخل في موضوع هذه القاعدة الكلّيّة ما عرضه الامتناع؛ بحيث يخرج عن القدرة، وكان مستنداً إلىٰ اختيار المكلّف، كالحجّ يوم عرفة ممّن ترك المسير إلىٰ الحجّ بالاختيار، وما نحن فيه ليس كذلك.

الثاني : أنّ محلّ الكلام في تلك القاعدة: إنّما هو فيما إذا كان ملاك الحكم مطلقاً؛ بحيث يوجد ذلك الملاك في متعلّق ذلك الحكم، سواء وُجدت مقدّمته الإعداديّة، أم لم توجد، وكان الحكم مشروطاً بمجيء زمان متعلّقه، وهذا كخطاب الحجّ، فإنّه وإن كان مشروطاً بمجيء يوم عرفة ـ علىٰ ما هو الحقّ من امتناع الواجب المعلّق ـ إلّا أنّ ملاكه يتمّ بتحقّق الاستطاعة، فمن ترك المسير إلىٰ الحجّ بعد الاستطاعة، يستحقّ العقاب علىٰ تركه وإن امتنع عليه الفعل في وقته؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ التصرُّف بالدخول من المقدّمات التي لها دَخْل في تحقُّق القدرة علىٰ الخروج وتحقّق ملاك الحكم فيه.

الثالث : أنّ الملاك في دخول شيء في موضوع كُبرىٰ تلك القاعدة، هو أن تكون المقدّمة موجبة لحصول القدرة علىٰ ذي المقدّمة؛ ليكون الآتي بها قابلاً لتوجُّه الخطاب بإتيان ذي المقدّمة، وهذا كالمسير إلىٰ الحجّ، فإنّه حيث كان مقدّمة إعداديّة للحجّ، وبه تتحقّق القدرة عليه، كان الآتي به قابلاً لتوجّه الخطاب إليه، كما أنّ تاركه لامتناع الحجّ عليه حينئذٍ يستحيل طلبه منه، لكن الاستحالة لكونها منتهية إلى الاختيار لا تسقط العقاب؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لايُنافي الاختيار.

وأمّا في المقام فالدخول وإن كان مقدّمة إعداديّة للخروج، إلّا أنّ تحقّقه في الخارج يوجب سقوط النهي عن الخروج؛ إذ بالدخول يكون ترك الخروج غير مقدور ـ علىٰ ما اختاروه ـ فكيف يمكن أن يكون الخروج من صُغريات تلك القاعدة؟!

وبالجملة : ما نحن فيه ومورد القاعدة متعاكسان؛ إذ وجود المقدّمة فيما نحن فيه ـ أعني بها الدخول ـ يُسقط الخطاب بترك الخروج، ولابدّ من أن تكون المقدّمة في مورد القاعدة دخيلةً في فعليّة الخطاب، كما عرفت.

وذكر لذلك ـ أيضاً ـ وجهاً رابعاً، لكن مرجعه إلى الأوّل[1] انتهىٰ.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٤٤٨ ـ ٤٥١ .

أقول: كأنّه تَتِئُّ لم يلاحظ الكفاية ـ أيضاً ـ فإنّه لا إشكال في صحّة ما ذكره تَتِئُّ من أنّ هذه القاعدة من الفلاسفة إنّما ذكروها ردّاً علىٰ مذهب الأشاعرة من الجبر؛ حيث استدلّوا عليه: بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم ينعدم، فليس الإيجاد والإعدام بالاختيار، حتّىٰ الأفعال الصادرة منه تعالىٰ والعياذ بالله.

فأجاب عنه الفلاسفة: بأنّ الإيجاب بالاختيار لا يُنافي الاختيار، وكذلك الامتناع بالاختيار لايُنافي الاختيار، فإنّ الشيء وإن كان ما دام لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم ينعدم، لكن هذا الإيجاب والامتناع السابق إنّما هو بالاختيار والإيجاب والامتناع بالاختيار لا يُنافي الاختيار، بل هذا الوجوب والامتناع يؤكّد الاختيار[1].

والحاصل: أنّ المراد من القاعدة في المقام أنّه لا تقبح العقوبة علىٰ ما لو أوقع نفسه اختياراً في ارتكاب الحرام، فإذا قال المولىٰ لعبده: «أنقذ ابني الغريق»، فأعجز نفسه، وأوقعها فيما لا يمكن معه الإنقاذ اختياراً، فلاريب في أنّه يستحقّ العقوبة، وهذا بخلاف ما إذا أُريد من ذلك أنّه بعد اختياره السبب وإيجاده هل يُنافي الاختيار في إيجاد المسبّب وعدمه؟ فإنّه لا إشكال في أنّ الامتناع بالاختيار بهذا المعنىٰ يُنافي الاختيار، فمن ألقى نفسه من شاهق باختياره، فبعد الإلقاء ـ وهو فيما بين السماء والأرض ـ لا اختيار له.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ الحكم التكليفي للخروج.

وأمّا بالنسبة إلى الحكم الوضعي ـ أي الصحّة والفساد ـ لو اشتغل بالعبادة حال الخروج، **فقال في «الكفاية»:**

إنّه لا إشكال في الصحّة مطلقاً في الدار المغصوبة علىٰ القول بالاجتماع، وأمّا على القول بالامتناع فكذلك لو غلب ملاك الأمر علىٰ ملاك النهي مع ضيق الوقت، أو اضطرّ إلىٰ الغصب ولو كان بسوء الاختيار، مع وقوعها حال الخروج علىٰ القول

---

١ ـ أنظر الأسفار ٦: ٣٠٩ ـ ٣١٢.

بكون الخروج مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه؛ إذ علىٰ القول بإجراء حكم المعصية عليه يقع الكون الخارجي مبغوضاً وعصياناً للنهي السابق الساقط، فتبطل الصلاة فيها، وأمّا مع سعة الوقت فالبطلان مبنيّ علىٰ القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه؛ حيث إنّ الصلاة في الدار المغصوبة مضادّة للصلاة في المباح المأمور بها؛ لأنّها أهمّ في نظر الشارع من الصلاة في الدار المغصوبة، لكن الكلام في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، فإنّه ممنوع[1] انتهىٰ ملخّصاً.

أقول: بناءً على الامتناع يفتقر الحكم بصحّة الصلاة إلىٰ إثبات أمرين:

أحدهما: وجود ملاك الصلاة فيما فيه ملاك الغصب وإن كان عنواناً واحداً وحيثيّة فاردة.

الثاني: عدم مانعيّة ملاك الغصب عن ملاك الصلاة ولو مع فرض كون ملاك الغصب أهمّ.

أمّا الأوّل فهو ممتنع؛ لعدم إمكان اجتماع المصلحة والمفسدة في عنوان واحد مع اتّحادِ الحيثيّة، والقولُ بتعدُّد الحيثيّتين والعنوانين هنا، وأنّ المفسدة قائمة بغير ما فيه المصلحة، رجوعٌ عن الامتناع؛ لأنّ المفروض أنّ الامتناع إنّما هو لأجل أنّه تكليف محال.

ثمّ إنّه علىٰ فرض تصوّر القول بالامتناع مع وجود الحيثيّتين في نفس الأمر لوجه آخر، فلابدّ من الحكم بصحّة الصلاة ولو مع أقوائيّة ملاك النهي من ملاك الأمر، ولا فرق فيه بين دخوله بسوء الاختيار أو بالإضطرار ونحوه.

وأمّا ما أفاده الميرزا النائيني﴿ من تكاسر الملاكين وانكسار ملاك الأمر بملاك النهي[2]، فقد عرفت سابقاً أنّه ليس في المقام كسر وانكسار خارجي، بل معنىٰ أقوائيّة

١ ـ كفاية الأُصول: ٢١٠ ـ ٢١١.
٢ ـ فوائد الأُصول ٢: ٤٥٣.

ملاك النهي: هو أنّ مراعاة المفسدة المترتّبة علىٰ الغصب بتركه أهمّ في نظر الشارع من مراعاة مصلحة الصلاة وأنّها ضعيفة بالنسبة إلىٰ مفسدة الغصب، مع أنّها تمام الملاك للصلاة بدون نقصٍ فيها، وحينئذٍ فنقول وإن لم نَقُلْ بتعلُّق أمر فعليّ بالصلاة، لكنّها تقع صحيحة بملاكها، ولا يحتاج إلىٰ تعلّق أمرٍ بها في الحكم بصحّتها.

وقال في «الدرر» ما حاصله : لا إشكال في صحّة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالامتناع أيضاً؛ لوضوح الفرق بين عبدٍ دخل داراً نهاه المولىٰ عن دخولها وبين عبد دخلها مثله، لكنّه امتثل أمراً له ـ أيضاً ـ بالخياطة ـ مثلاً ـ فإنّ عقاب الأوّل أكثر من الثاني؛ حيث إنّ الثاني وإن ارتكب المنهيّ عنه، لكنّه امتثل أمراً له ـ أيضاً ـ دون الأوّل. هذا في التوصّليات وكذلك التعبّديات، كما لو صلّى بدل الخياطة في المثال.

ثمّ قال : إنّه يمكن اجتماع المحبوبيّة الفعليّة مع المبغوضيّة الذاتيّة في عنوان واحد، فإنّه لو غرقت زوجة رجل فإنقاذ الأجنبيّ لها بالمباشرة مبغوض له بالذات، لكنّه محبوب له فعلاً[1].

أقول : ما ذكره من الأمثلة العرفيّة صحيحة، لكن وقع خلط في كلامه؟ فإنّ متعلّق الحبّ في المثال ليس عين ما تعلّق به البغض فإنّ الحبّ متعلّق بالإنقاذ بهذا العنوان والبغض متعلّق بعنوان آخر وهو مباشرة الأجنبيّ لبدن الأجنبيّة وهما عنوانان متغايران متصادقان على موضوع واحد.

---

١ ـ درر الفوائد : ١٦٢ .



الفصل الرابع
في اقتضاء النهي فساد المنهيّ عنه

هل النهي عن شيء يقتضي فساده أوْ لا؟ كذا عنونوا البحث[1].

وعنونه بعضهم هكذا: هل النهي عن الشيء يدلّ علىٰ فساد المنهيّ عنه أو لا[2]؟

لكن عنوانه كذلك لا يخلو عن إشكال، فإنّ الاقتضاء في العُرف واللغة عبارة عن تأثير شيء في شيء آخر لولا المانع، وليس للنهي تأثير في المنهيّ عنه.

وكذلك الدلالة، فإنّ غاية ما يمكن في تقريب الدلالة هو أن يقال: حيث إنّ متعلّق النهي مبغوض للمولىٰ، فلا تجتمع المبغوضيّة مع المحبوبيّة في شيء واحد، فتستلزم المبغوضيّة المستفادة من النهي فسادَ ذلك الشيء، لكن هذا الاستلزام عقليّ خفيّ، وعلىٰ فرض تسليم أنّ الدلالة الالتزاميّة من الدلالات اللفظيّة، فهذا القسم ليس منها؛ لأنّه لابدّ في الدلالة الالتزاميّة ـ التي هي من الدلالات اللفظية ـ أن يكون اللزوم بينهما بيّناً، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ اللزوم فيه غير بيّن، فالأولىٰ أن يعنون

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢١٧، فوائد الأُصول ٢: ٤٥٤، مقالات الأُصول ١: ١٣٤.

٢ ـ عدّة الأُصول: ٩٩ سطر ١٢، الوافية: ١٠٠.

البحث هكذا: هل يستلزم النهي عن الشيء فساده أو لا؟ ويراد بالاستلزام ما يعمّ العقليّ، أو يقال: هل يكشف تعلّق النهي بشيء عن فساده أو لا؟

وعلىٰ أيّ تقدير لابدّ هنا من تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: قد عرفت الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع، وأنّ الفرق بينهما إنّما هو في مرتبة الذات بتمامها.

الأمر الثاني: هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة بلا إشكال؛ لأنّ المناط في المسألة الأُصوليّة إمكان وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط، وهي كذلك.

الأمر الثالث: هذه المسألة هل هي من المسائل العقليّة المحضة، أو اللّفظيّة المحضة، أو مركّبة منهما؟

فقال بعضهم: إنّها من المسائل الأُصوليّة العقليّة المحضة[1]، وحيث إنّهم لم يجعلوا مسائل الأُصول علىٰ ثلاثة أقسام، بل قسمان، فجعلوها وعنونوها في المباحث اللفظيّة من الأُصول.

والظاهر أنّها لا عقليّة محضة، ولا لفظيّة محضة، بل هي مركّبة منهما، ولا ضرورة لجعلها إمّا عقليّة وإمّا لفظيّة، فيُعنْونُ البحث بما ذكرناه، وحينئذٍ يمكن الاستدلال بالدليل اللفظي والعقلي معاً.

الأمر الرابع: هل المراد من الصحّة هنا سقوط القضاء، ويُقابلها الفساد، أو أنّ الصحّة هنا بمعنىٰ موافقة الأمر، أو الشريعة، ويُقابلها الفساد، أو أنّ الصحّة بمعنىٰ التامّ، والفساد بمعنىٰ الناقص؟

قال في «الكفاية» ما حاصله: إنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان مرادفان للتاميّة والنقص لغةً وعرفاً، واختلاف الفقيه والمتكلّم إنّما هو في المهمّ في نظرهما، وإلّا فهما متّفقان في أنّ الصحيح هو التامّ، والفاسد هو الناقص، لكن الفقيه عبّر عن ذلك

---

١ ـ أنظر فوائد الأُصول ٢ : ٤٥٥.

بالمُسقط للقضاء، والمتكلّم بموافقة الشريعة، واختلافهما إنّما هو فيما هو المهمّ في نظرهما، وإلّا فهما عندهما بمعنىً واحد ـ أي التماميّة والنقص ـ فالصلاة الواجدة لجميع الأجزاء، الفاقدة للشرائط صحيحة بالنسبة إلىٰ الأجزاء؛ بمعنىٰ أنّها تامّة الأجزاء، وفاسدة بالنسبة إلى الشرائط؛ أي ناقصة بالإضافة إليها، وكذلك اختلاف المجتهدين في الأحكام الظاهريّة لها، فإنّها يمكن أن تكون صحيحة في نظر مجتهد، وفاسدة في نظر مجتهدٍ آخر، فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري صحيحة عند المتكلّم والفقيه؛ بناءً على أنّ الأمر ـ في تفسير الصحّة بموافقة الأمر ـ يعمّ الأمر الظاهريّ مع اقتضائه الإجزاء، وغير صحيحة عند الفقيه بناءً علىٰ عدم الإجزاء، ومراعى بموافقة الأمر الواقعي عند المُتكلّم؛ بناءً علىٰ إرادة خصوص الأمر الواقعيّ فقط[1]. انتهىٰ ملخّص كلامه.

أقول : أمّا الصحّة والفساد في التكوينيّات عند العرف واللغة فليستا مرادفين للتماميّة والنقص، بل هما أمران وجوديّان، فإنّ البطّيخ الذي عرضه شيء صار فاسداً بسببه، يقال : إنّه فاسد، لا ناقص، بخلاف ما إذا لم يعرضه ذلك، وكان علىٰ طبيعته الأصليّة، فإنّه يُطلق عليه الصحيح، ولا يطلق عليه التامّ عند العرف واللغة، والأعمىٰ الفاقد للبصر أو الشخص الفاقد لعضو من الأعضاء ، فإنّه يطلق عليهما الناقص، ولا يطلق عليهما الفاسد، والدار الفاقدة لما يُعتبر في تمامها، فإنّه يُطلق عليها أنّها ناقصة، ولا يطلق عليها أنّها فاسدة.

وبالجملة : بين الصحّة والتماميّة عموم من وجه عند العرف واللغة، وكذلك بين الفاسد والناقص.

وأمّا في العبادات والمعاملات فإن كانت الصحّة والفساد فيهما مثل غيرهما من التكوينيّات فكذلك، وإطلاقهما بمعنىٰ التماميّة والنقص في العبادات والمعاملات إمّا هو اصطلاح خاصّ للمتشرّعة، وإمّا لأنّه أُطلقا عليهما بنحو المجاز والمسامحة، حتىٰ صارتا

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٢٠ ـ ٢٢١ .

حقيقتين فيهما، فهما أمران إضافيّان بينهما تقابل العدم والملكة، كالتماميّة والنقص، فإنّ الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء صحيحة؛ بمعنىٰ التماميّة بالإضافة إليها، وإن فقدت الشرائط فهي فاسدة بالنسبة إليها؛ بمعنىٰ أنّها ناقصة بالإضافة إليها.

وأمّا ما ذكره قدس سره من أنّه يمكن أن تكون عبادةٌ صحيحةً في نظر مجتهد، وفاسدةً في نظر آخر، ففيه : أنّه ليس ذلك معنىٰ الإضافة، بل الصحيح هو أحد النظرين، والآخر ليس بصحيح واقعاً وإن كان معذوراً في ذلك.

وبالجملة : كلّ واحد من المجتهدينِ المختلفينِ في النظر في الأحكام الظاهريّة يُخطّئ الآخر، وأنّ الصحيح في الواقع هو أحدهما.

وأمّا مسألة إجزاء الأمر الظاهري وعدم إجزائه فغير مربوطة بالمقام؛ بناءً علىٰ ما ذكروه في باب الإجزاء: من أنّ الأمر الظاهري أو الاضطراري هل يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي فيسقط، أو لا؟ ففرضوا لذلك أمرين، وأنّ أحدهما هل يُسقط الآخر أو لا؟ وذلك لأنّ المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري إن كان واجداً للملاك والمصلحة واقعاً، فهو صحيح مطلقاً، وإلّا ففاسد كذلك، لكن لايُعاقب عليه للعذر في ذلك، ولا ارتباط لذلك بالصحّة والفساد، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّ الصحّة والفساد هل هما أمران مجعولان في العبادات والمعاملات ، أو لا فيهما، أو أنّهما مجعولان في المعاملات من حيث إنّ ترتُّب الأثر علىٰ معاملة إنّما هو بجعل الشارع، دون العبادات، أو أنّهما مجعولان في العبادات المأمور بها بالأمر الظاهري، دون العبادات المأمور بها بالأوامر الواقعيّة؟

أقوال : اختار ثالثها ورابعها في «الكفاية»[1]، ووافقه في الثالث الميرزا النائيني قدس سره[2].

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٢١ ـ ٢٢٢ .

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٣٩٢ .

والتحقيق : هو القول الثـاني، وذلك فـإنّا وإن أثـبتنا في محـلّه: أنّ الأحكـام الوضعيّة ممّا يمكن أن تنالها يد الجعل استقلالاً، لكن الصحّة هنا : عبارة عن موافقة المأتيّ به للمأمور به، والفساد عدمها، وهي من الأُمور التكوينيّة، وأمّا جعل الآثار فلايستلزم جعل الصحّة.

واستدل الميرزا النائيني لمجعوليّتها في الأحكام الظاهرية : بأنّ الشارع جـعل الصلاة مع الطهارة المستصحَبة موافقةً لها مع الطهارة الواقعيّة بقوله : (لاتنقض اليقين بالشك)[١]، وليس المراد بالمجعوليّة إلّا ذلك[٢].

وفيه : أنّ الشارع إمّا أنّه رفع اليد عن شرطيّة الطهارة الواقـعيّة للـصلاة في الفرض في صورة الشكّ بقوله : (لاتنقض اليـقين بـالشك) ، فـالصلاة مـع الطـهارة المُستصحَبة ـ حينئذٍ ـ صحيحة موافقة للواقع، وهذه الموافقة ليست مجعولة، أو أنّـه لم يرفع يده عن شرطيّتها، بل حكم بالصلاة باستصحاب الطـهارة؛ تـسهيلاً للـعباد وإرفاقاً لهم، فهي ليست بصحيحة، بل فاسدة، غاية الأمر أنّه لا يُعاقب العبد عليها؛ لمكان العذر.

وبالجملة : موافقة المأتيّ به للـمأموربه وعـدمها ليسـتا مجـعولتين والصـحّة والفساد عبارتان عن ذلك.

الأمر الخامس : هل يختص محط البحث وعنوانه بـالنهي التـحريمي، أو أنّـه يعمّ التنزيهي؟

قد يقال : إنّ النهي التنزيهي خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّه متضمّن للرخصة في

---

١ ـ التهذيب ١ : ٨ باب الاحداث الموجبة للطهارة ح١١، الوسائل ١ : ١٧٤ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح١.
٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٣٩٢.

الفعل، فيقع صحيحاً[1].

ووجهه : أنّ النهي في مثل : «لاتصلِّ في الحمّام» متعلّق بالكون في الحمّام حال الصلاة وإيجاد الصلاة فيه، لا بنفس الصلاة ليشمله النزاع.

وفيه : أنّه لا اختصاص لهذا البحث بالنواهي الشرعيّة، بل هو كـلي شـامل للنواهي العرفيّة ـ أيضاً ـ وتعلُّق نهي تنزيهيّ خاصّ في الشريعة بخصوصيّة ـ لابنفس العبادة ـ لا يوجب خروج النواهي التنزيهيّة كلّها عن ذلك، فإنّ خروج ذلك في مورد إنّما هو لخروجه عن موضوع البحث، لا لأنّ البحث مخصوص بغير النواهي التنزيهيّة.

مع أنّا لا نسلّم تعلُّق النهي في «لا تصلِّ في الحمّام» بالخصوصيّة، مضافاً إلىٰ أنّه ربّما يتعلّق النهي التنزيهي بعنوان العبادة، كالنهي عن صوم يوم عاشوراء ونحوه.

كما أنّه لا اختصاص للنزاع بالنهي النفسي الأصليّ، بل يشمل التبعيّ والغيريّ أيضاً، فإنّه لا وجه لتوهّم خروجهما عن محطّ البحث، إلّا ما قيل:

من إنّ النهي الغيريّ في مثل «لا تصلِّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» إرشـاد إلى الفساد، ومع فساده لا يتوهّم الصحّة كي ينازع في ذلك.

وأيضاً النهي التبعيّ الغيريّ ـ الذي يقتضيه الأمر بالشيء ـ مبنيّ علىٰ مسألة الضدّ، واحتمال فساد الصلاة بالنهي الغيريّ إنّما هو لأجل عدم الأمر بها حينئذٍ، لكن لانُسلّم عدم وجود الأمر بالعبادة التي تعلّق بها الأمر الغيريّ، بل يمكن فرض وجود الأمر بها بنحو الترتُّب، وعلىٰ فرض عدم الأمر فالعبادة المنهيّ عنها بالنهي الغيريّ صحيحة؛ بسبب وجود ملاك العبادة في الصلاة، ولا يحتاج في صحّة العبادة الىٰ تعلُّق الأمر بها، وحينئذٍ فالصلاة مع تعلُّق النهي الغيريّ التبعيّ بها صـحيحة، فـلا وجـه للنزاع في اقتضاء الأمر الغيري للفساد وعدمه[2].

---

١ ـ المصدر السابق ١ : ٣٨٦ .

٢ ـ أُنظر أجود التقريرات ١ : ٣٨٧ .

وفيه : أنّ ذلك مبنيّ علىٰ صحّة الترتُّب، أو القول بعدم احتياج صحّة العبادة إلى الأمر، فمن لا يصحّ عنده الترتُّب وذهب إلىٰ توقّف العبادة علىٰ الأمر بها، وعدم كفاية مجرّد وجود الملاك، فلابدّ أن يقول ببطلان الصلاة مع تعلُّق النهي الغيريّ أو التبعيّ بها.

فالتحقيق : أنّ محطّ البحث يعمّ النهي التحريمي والغيري والتبعي والأصلي والنفسي، كما اختاره في «الكفاية».

الأمر السادس: المُراد بالشيء ـ في قولنا : النهي عن الشيء هل يقتضي الفساد؟ ـ هو العبادة أو المعاملة .

والمراد بالعبادة ما يصلح للعباديّة بالذات، أو ما لو أُمر به كان عبادة تحتاج في تحقُّقها إلىٰ قصد التقرّب.

والمراد بالمعاملة هي العناوين العرفيّة التي يعتبرها العقلاء، ويُرتِّبون عليها الآثار، كالبيع والإجارة ونحوهما.

وبعبارة **أُخرىٰ** : كلّ عنوان اعتباريّ يقع تارةً صحيحاً يترتّب عليه الآثار، وأُخرىٰ فاسداً لا يترتّب عليه الأثر، وأمّا ما لا يقع في الخارج إلّا صحيحاً كالقتل، أو ما لا يقع فيه إلّا فاسداً، فهو خارج عن محطّ البحث، فإنّ القتل ليس علىٰ قسمين صحيح وفاسد، بل هو صحيح دائماً، لكن قد لا يترتّب عليه الأثر، كقتل الأب ابنه، لعدم ترتُّب القصاص عليه.

الأمر السابع : لا أصل في المسألة الأُصوليّة يُعوَّل عليه عند الشكّ في الاقتضاء وعدمه؛ لأنّ النزاع إمّا في دلالة لفظ النهي، وإمّا في ثبوت الملازمة بين المبغوضيّة والفساد:

وعلى الأوّل : فليس لعدم الفساد حالة سابقة ليُستصحب حالَ النهي وبعده، فإنّ عدم الفساد قبل النهي إنّما هو لأجل عدم صدوره، فلا يصحّ استصحابه بعد صدوره.

وعلىٰ الثاني : فإن قلنا بأنّ الملازمات أزليّات ـ كما ذكره بعض[١] ـ فليس لعدمها حالة سابقة لتستصحب، وإلّا فعدم وجود الملازمة قبل النهي إنّما هو لأجل عدم وجود الملازم، فلا يمكن استصحابه بعد وجوده ـ أي النهي ـ وصدوره.

ولو سلّمنا صحّة الاستصحاب من هذه الجهة وعدم الإشكال فيه؛ لوجود الحالة السابقة لعدم الدلالة علىٰ الفساد أو عدم الملازمة، لكن يُشترط في جريان الاستصحاب ـ وسائر الأصول في الموضوعات الخارجيّة ـ وجودُ كُبرىٰ كلّيّة ثابتة؛ كي يثبت بإجراء الأُصول موضوع تلك القاعدة الكلّيّة، كما في استصحاب العدالة ـ مثلاً ـ فإنّه يثبت به موضوع كُبرىٰ جواز الاقتداء بالعادل، وليس فيما نحن فيه كُبرىٰ كذلك؛ حتّىٰ يثبت بالاستصحاب موضوعها.

وبعبارة أُخرىٰ : لابدّ في الاستصحابات الموضوعيّة من ترتّب أثرٍ شرعيٍّ عليها وهو مفقود فيما نحن فيه. هذا كلّه بالنسبة إلى الأصل في المسألة الأُصوليّة.

وأمّا بالنسبة إلى الأصل الفرعي في المسألة الفرعيّة : أمّا في المعاملات: فأصالة الفساد فيها متّبعة؛ لأنّ ترتُّب الآثار إنّما هو بجعل الشارع أو بإمضائه، فمتىٰ شُكّ في صحّة معاملة فالأصل عدم ترتُّب الآثار عليها.

وأمّا في العبادات : لو شكّ في دلالة النهي علىٰ الفساد، أو في ثبوت الملازمة بين الفساد والمبغوضيّة فإن أُحرز في العبادات المنهيّ عنها وجود الملاك والمصلحة ـ كما في صورة العجز عنها، فإنّ الملاك فيها موجود، غاية الأمر أنّ المكلّف عاجز عن الإتيان بها ومعذور ـ فمقتضىٰ الأصل هو الصحّة، وإن لم يحرز فيها وجود الملاك والمصلحة ـ كما هو الظاهر فيما نحن فيه؛ لأنّه لا طريق لإثبات ذلك إلّا تعلّق الأمر بها في الشريعة، والمفروض أنّها منهيّ عنها، وحينئذٍ فلا يمكن تعلّق الأمر بها؛ ليكشف به وجود الملاك ـ فمقتضىٰ الأصل الفساد.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٤٦٢ .

وأمّا تقرير الأصل العملي في العبادة : بأنّه إن تعلّق النهي بنفس العبادة فمقتضىٰ الأصل هو الاشتغال؛ لأنّ الشكّ إنّما هو في خروج العهدة عن الاشتغال اليقيني بها، ومقتضاه تحصيل البراءة اليقينيّة، ولا تحصل بالإتيان بالعبادة المنهيّ عنها.

وإن تعلّق النهي بالجزء أو الشرط فمرجعه إلىٰ مسألة الأقل والأكثر؛ لأنّ الشك ـ حينئذٍ ـ في مانعيّة الجزء أو الشرط.

ففيه : أنّ محطّ البحث هو أنّ النهي لو تعلّق بعبادة، هل يستلزم فسادها، أو لا؟ فلابدّ من إحراز تعلّقه بالعبادة ذاتها، فالجزء والشرط إن كانا عبادة كالركوع والوضوء، فهما ـ أيضاً ـ داخلان في محطّ البحث وعنوانه، فيقال: إنّ النهي المتعلّق بالركوع ـ الذي هو عبادة ـ هل يستلزم فساده، أو لا؟ وكذلك الشرط العبادي.

وأمّا استلزام فسادِ الجزء أو الشرط فسادَ الكلّ والمشروط، فهو مسألة أُخرىٰ لاربط لها بما نحن فيه، لعلّنا نتعرّض لها في خاتمة البحث إن شاء الله.

ومن هنا يظهر فساد ما ذكره في «الكفاية» : من جعل النهي المتعلّق بالعبادة علىٰ أقسام، وأنّه إمّا يتعلّق بنفس العبادة ، أو جزئها، أو شرطها، أو وصفها الخارج اللازم لها أو المقارن[1]؛ لأنّ متعلّق النهي في جميع ذلك هو العبادة نفسها لو كانت هذه ـ أي الأجزاء والشرائط ـ عبادة، لا أنّها جزء أو شرط لها، بل هي بما أنّها عبادة متعلّقةٌ للنهي ومحلُّ البحث، وإن لم تكن هذه ـ أي الأجزاء والشرائط ـ عبادة بنفسها فهي خارجة عن محطّ البحث.

وتحقيق ما هو الحقّ في المقام يحتاج إلىٰ بسطِ الكلام في مقامين :

الأوّل : ما إذا لم يُحرز عنوانُ النهي أنّه إرشاديّ أو مولويّ، تحريميّ أو تنزيهيّ، نفسيّ أو غيره؛

الثاني : ما إذا أُحرز ذلك.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٢٢ ـ ٢٢٣ .

أمّا المقام الأوّل : فلا إشكال في أنّ المستفاد منه عرفاً هو الإرشاد إلىٰ الفساد في العبادات والمعاملات، وأنّ مفاده عدم ترتُّب الآثار المترقَّبة منها.

والاحتمالات في المعاملات ثلاثة :

أحدها : أن يتعلّق النهي فيها بالأسباب، كلفظ «بعت» و «اشتريت» الذي هو فعل مباشريّ.

الثاني : أن يتعلّق بالعنوان الذي يعتبره العقلاء؛ أي النقل والانتقال المسبّبيّن عن الأسباب المذكورة عند العقلاء .

الثالث : أن يتعلّق بترتيب الآثار عليها؛ أي التصرّف فيه من الأكل والشرب ونحوهما.

فلا إشكال في أنّ المستفاد من النهي عنها عرفاً هو الثالث من الاحتمالات، فإذا قيل: «لا تبع ربويّاً» معناه أنّه لا تترتّب عليهاالآثار المترقَّبة من البيع، وليس نهياً عن إيجاد سببه بما هو فعل مباشريّ، وهو التلفُّظ بلفظ «بعت» مثلاً، وليس نهياً ـ أيضاً ـ عن اعتبار الملكيّة والنقل والانتقال ولو مع عدم ترتُّب الأثر عليها، وكذلك في العبادات، فإنّه عرفاً إرشاد إلىٰ فسادها، وأنّه لا يترتّب عليها الآثار المطلوبة منها من فراغ الذمّة عنالتكليف وخروجه عن العُهدة، فكما أنّ المستفاد من «صلِّ مع الطهارة» أنّ الطهارة شرط لها، وأنّه لا يترتّب عليها الآثار المترقَّبة منها، كذلك يستفاد من قوله: (لاتُصلِّ في وَبرِ ما لا يُؤكل لحمُه)[1] مانعيّة ذلك إلىٰ غير ذلك، والحاكم بذلك هو العرف، والشاهد عليه الوجدان، وإلّا فلا دليل آخر علىٰ إثبات ذلك.

وأمّا المقام الثاني : فالبحث فيه: إمّا في العبادات، وإمّا في المعاملات:

أمّا الأوّل : فإن أُحرز أنّ النهي المتعلّق بالعبادة تحريميّ تكليفيّ، فلاريب في أنّه يستلزم الفساد؛ حيث إنّه يدلّ علىٰ مبغوضيّتها للمولىٰ، وأنّها ذات مفسدة بهذا العنوان

---

١ ـ أُنظر الوسائل ٣ : ٢٥٠ ـ ٢٥٢ باب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

الواحد، ومعه لا يمكن أن تقع محبوبةً، وذاتَ مصلحة يتقرّب بها إلىٰ الله تعالى شأنه، وذلك هو معنى الفساد، وليس ذلك من باب اجتماع الأمر والنهي ـ بأن يكون النهي متعلّقاً بالخصوصيّة في مثل «لا تُصلِّ في المكان المغصوب»، والأمر متعلّقاً بعنوان الصلاة ـ المتصادقين علىٰ مصداق واحد، كما أتعب المحقّق الحائريّ نفسه الزكيّة بذلك[1]، فإنّه ـ حينئذٍ ـ خارج عن عنوان البحث الذي فُرض فيه تعلّق النهي بنفس العبادة، لا بما هو خارج عنها.

وأمّا إذا أُحرز أنّ النهي تنزيهيّ فلا فرق بينه وبين التحريميّ من جهة حكم العقل؛ حيث إنّه يدلّ النهي التنزيهيّ علىٰ مرجوحيّة متعلّقه ومطلوبيّة تركه، ولا يصلح المرجوح لأن يُتقرَّب به إلى الله سبحانه، لكنّه في العرف ليس كذلك، فإنّهم ـ من جهة أنّه تنزيهيّ متضمِّن للرُّخصة في الفعل ـ يُؤوِّلونه إلىٰ ما يمكن معه فرض الصحّة، مثل الإرشاد إلىٰ أنّ هذا الفرد أقلّ ثواباً من غيره، أو غير ذلك، فلا إشكال في ذلك أيضاً.

وإذا أُحرز أنّ النهي غيريّ أو تبعيّ أو هما معاً، كما إذا قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، فأَمرَ المولىٰ بإزالة النجاسة عن المسجد، ومع ذلك أخذ العبد بالصلاة المنهيّ عنها بالنهي الغيريّ التبعيّ، الذي اقتضاه الأمر بالإزالة، أو قلنا بأنّ ترك الضدّ واجب من باب المقدّمة، فلا يدلّ النهي الغيريّ علىٰ حرمة المنهيّ عنه، فإنّ المطلوب هو ذو المقدّمة، وهو محبوب، وأمّا المقدّمة فهي ليست محبوبة ولا مبغوضة، فالمنهيّ عنه بالنهي الغيريّ ليس مبغوضاً؛ حتىٰ يستلزم الفساد ولو في العبادات.

وأمّا حرمة التجرّي فالتجرّي علىٰ المولىٰ بترك إزالة النجاسة المأمور بها، لايوجب مبغوضيّة الصلاة التي يتوقّف امتثال الأمر بالإزالة علىٰ تركها، فإنّه اجترأ على المولىٰ بترك الإزالة، ولا ارتباط له بالصلاة، وإلّا يلزم القول ببطلان صلاة من

---

١ ـ درر الفوائد : ١٨٧ ـ ١٨٨ .

أفطر صومه اجتراءً على المولىٰ، مع وضوح فساده. هذا كلّه في العبادات.

وأمّا الثاني ـ أي في المُعاملات ـ فإن أُحرز أنّ النهي المتعلّق بها تحريميّ، فهذا ـ أيضاً ـ يُتصوّر علىٰ وجهين :

أحدهما : أن تُحرز الحيثيّة التي تعلّق بها النهي.

الثاني : ما لم يُحرز ذلك.

والوجه الأوّل ـ أيضاً ـ إمّا أن يُحرز فيه أنّ النهي تعلّق بما هو فعل بالمباشرة من المعاملة، وهو قول : «بعت» و «اشتريت» ـ مثلاً ـ وهذا مجرّد فرض وتصوُّر، ولم نظفر له علىٰ مثال.

وأمّا تمثيل الشيخ قدس سره له بالنهي عن البيع وقت النداء[1]؛ فمراده ـ أيضاً ـ فرض ذلك، وإلّا فليس النهي فيه متعلّقاً بمجرّد قول : «بعت» و «اشتريت».

وعلىٰ أيّ تقدير لايدلّ النهي في هذا القسم علىٰ الفساد؛ لعدم المُنافاة بين مبغوضيّة التلفُّظ بـ «بعت» و «اشتريت» وسببيّة ذلك للنقل والانتقال.

وإمّا أن يُحرز أنّ النهي متعلّق بالعنوان الاعتباريّ المسبَّب عن التلفُّظ بـ «بعت» الذي هو فعل مباشريّ، كالنقل والانتقال، وذلك كالنهي عن تملُّك الكافر للمسلم أو القرآن المجيد مثلاً.

فقال الشيخ رحمه الله : إنّ ذلك يحتمل وجهين :

أحدهما : أن تكون سببيّة هذا اللفظ للنقل والانتقال شرعيّة مجعولة للشارع.

الثاني : أن تكون عقليّة تكوينيّة، لكن حيث إنّه لا يُدركها العقل كشف عنها الشارع.

فعلىٰ الثاني : فالنهي لا يدلّ فيه علىٰ الفساد؛ لعدم التنافي بين مبغوضيّة ذلك السبب التكوينيّ وبين تأثيره في وجود المسبَّب.

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار : ١٦٣ سطر ٢٦ .

وأمّا علىٰ الأوّل: فمبغوضيّة السببيّة المجعولة مع تأثيرها في إيجاد النقل والانتقال في غاية البعد، فالنهي ـ حينئذٍ ـ يدلّ على الفساد[1]. انتهىٰ.

أقول: هنا وجه ثالث: وهو أن لا تكون السببيّة عقليّة تكوينيّة ولا تشريعيّة، بل عرفيّة عقلائيّة، فإنّ العقلاء يعتبرون وجود الملكيّة بالتلفُّظ بـ«بعت» و«اشتريت»، وهو سبب عندهم لها، ويتعلّق النهي في هذا القسم بهذا العنوان الاعتباريّ، وهذا الوجه هو المتعيِّن، فإن كان النهي عنه ردعاً لهذه الطريقة العقلائيّة وبنائهم، فمقتضاه الفساد، كما في النواهي الإرشاديّة، وإن قلنا بأنّه ليس ردعاً لها، بل هو مجرّد زجر عن سلوكها، فيدلّ علىٰ مبغوضيّتها مع تأثير السبب أثره علىٰ فرض وقوعه في إيجاد المسبّب، فلا يقتضي الفساد حينئذٍ.

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك، وقلنا: إنّ السببيّة مجعولة شرعيّة، لكن ليس المجعول هو سببيّة هذا اللفظ للانتقال الخاصّ، بل المجعول السببيّة لكلّيّ اللفظ للانتقال بالمعنى الكلّيّ، ولا يستلزم مبغوضيّة فرد خاصّ من السببيّة فسادَ كلّيّتها، بل لا منافاة بين مبغوضيّتها وبين صحّتها كليّاً وتأثيرها، فإنّ المجعول هو الكلّيّ، والمبغوض هو الفرد.

لا يقال: الحكم بالصحّة هنا لغوٌ؛ حيث إنّه لا معنىٰ لها مع مبغوضيّتها ووجوبِ إجبار الكافر على البيع من مسلم أو المصحف الذي اشتراه من مسلم وفرضِ صحّته.

فإنّه يقال: لا مانع من ذلك؛ لوقوع نظائره في الشريعة، فإنّ شراء الولد والديه صحيح، مع أنّهما ينعتقان عليه، ولو فُرض النهي عن تسبُّب شيء لشيء، وكان هو المبغوض بدون مبغوضيّة ذات السبب ولا المسبَّب، فالنهي فيه يدلّ على الصحّة؛ لأنّه تعتبر القدرة في متعلَّق النهي، كما في الأمر، ومع الفساد ليس هو بمقدور، ومثّلوا لذلك بالظِّهار، فإنّ طلاق المرأة مطلقاً ليس مبغوضاً، وكذلك مجرّد التلفُّظ بـ«أنتِ عليّ كظهر أمّي»، فإنّه بما أنّه فعل مباشريّ ليس مبغوضاً، بل المبغوض هو التسبُّب للطلاق

---

١ ـ المصدر السابق.

باللفظ المذكور.

ولا يرد عليه ما ذكره بعضهم : من أنّ المبغوضيّة تُنافي الصحّة[١]؛ لأنّ الحكم بالصحّة إنّما هو لشمول الإطلاقات والعمومات لذلك.

وأمّا إذا تعلّق النهي التحريميّ بترتيب الآثار، كالنهي عن البيع الربويّ بلحاظ أثره، كالتصرُّف في الثمن والمثمن ونحوه، فهو مستلزم للفساد؛ إذ لا معنىً للحكم بصحّة النقل والانتقال مع حرمة التصرُّف فيما انتقل إليه، كما في الموارد التي يكون النهي إرشاداً إلىٰ الفساد.

أمّا الوجه الثاني : ـ وهو ما لم يحرز فيه تعلُّق النهي بحيثيّة خاصّة مع كونه تحريميّاً ـ فقال الشيخ‏ : إنّه يُحمل علىٰ تعلُّقه بالسبب بما هو فعل مباشريّ حفظاً للعنوان، وإلّا يلزم أن يكون النهي غيريّاً، فإنّ الظاهر أنّ النهي متعلِّق بما هو فعل مباشريّ، فلو فُرض أنّ المبغوض مع ذلك هو العنوان الاعتباريّ المسبَّب عنه أو الآثار المطلوبة منه، لكان النهي غيريّاً توصُّلاً إلى الزجر عن غيره[٢]، لكن الظاهر أنّه ليس كذلك، بل النهي فيه مثل النهي الإرشاديّ، متعلّق بما هو المتعارف عند العقلاء؛ من اعتبار الملكيّة والنقل والانتقال وترتُّب الآثار عليها، فيدلّ علىٰ الفساد، كما لايخفىٰ.

وبالجملة : المبغوض والمنهيّ عنه هو ما بنىٰ العقلاء عليه من اعتبار الملكيّة وترتُّب الآثار عليه.

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٢ : ٤٧١ ـ ٤٧٢ .

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار : ١٦٤ سطر ٩ .

الروايات التي استدلّ بها لدلالة النهي على الفساد :

ثمّ إنّه استدلّ[١] علىٰ دلالة النهي علىٰ الفساد واستتباعه له شرعاً وإن لم يستلزمه عقلاً بروايات :

منها : رواية زُرارة عن أبي جعفرعليه‌السلام قال : (سألت عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال : ذاك إلىٰ سيّده إن شاء أجاز وإن شاء فرّق بينهما.

قلت : أصلحك الله إنّ الحكم بن عُيينة وإبراهيم النَّخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفرعليه‌السلام : إنّه لم يعصِ الله، وإنّما عصىٰ سيّده، فإذا أجازه فهو له جائز)[٢].

وروايته الأُخرىٰ : عنهعليه‌السلام قال : (سألته عن رجل تزوّج عبدُه امرأةً بغير إذنه، فدخل بها، ثمّ اطّلع علىٰ ذلك مولاه؟

قال : ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما، وإن شاء أجاز نكاحهما، فإن فرّق بينهما للمرأة ما أصدقها... إلى أن قال :

فقلت لأبي جعفرعليه‌السلام : فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً.

فقال أبو جعفر : إنّما أتىٰ شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله إنّما عصىٰ سيّده، ولم يعصِ الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاحٍ في عدّة وأشباهه)[٣].

ورواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه‌السلام : (في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصٍ لله ؟

---

١ ـ الوافية : ١٠٤ ـ ١٠٦ .

٢ ـ التهذيب ٧ : ٣٥١ باب ٣٠ من كتاب التجارات ح٦٣، الوسائل ١٤: ٥٢٣ باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والأماء ح١ .

٣ ـ التهذيب ٧ : ٣٥١ باب ٣٠ من كتاب التجارات ح٦٢، الوسائل ١٤: ٥٢٣ باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والأماء ح٢ .

قال : عاصٍ لمولاه.

قلت : حرامٌ هو ؟

قال : ما أزعم أنّه حرام، ونولّه أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه)[١].

وجه الاستدلال : أنّ قوله عليه السلام : (إنّه لم يعصِ الله، وإنّما عصىٰ سيّده) يدلّ علىٰ أنّه لو كان معصيةً لله وممّا نهىٰ الله تعالىٰ عنه، لكان قول الحكم بن عيينة صحيحاً، لكنّه لم يعصِ الله، وإنّما عصىٰ سيّده، فلا يصحّ قوله، فيدلّ علىٰ أنّ النهي في الشريعة يدلّ على الفساد.

واستُشكل علىٰ الرواية بأنّه كيف حكم الإمام عليه السلام بأنّه لم يعصِ الله، بل عصىٰ سيّده، مع أنّ معصية السيّد معصية الله[٢]؟

وأجاب عنه الشيخ قدس سره **بما حاصله** : أنّ هنا أمرين :

أحدهما : فعل مباشريّ للعبد، وهو التلفّظ بلفظ «أنكحت».

والثاني : ترتيبه الآثار.

ومُراده عليه السلام أنّه عصىٰ سيّده في الأوّل، ومعصيته معصية الله، ولم يعصهِ في التزويج الذي هو مسبَّب عن الأوّل ـ أي الفعل المباشريّ ـ ضرورة أنّ أصل النكاح وترتيب الآثار عليه ليس منهيّاً عنه ومحرّماً[٣].

وفيه : أنّ ذلك خلاف ظاهر الرواية؛ حيث إنّ ظاهرها: أنّ الحيثيّة التي عصىٰ بها سيّده لم يعصِ الله بها بعينها، لا أنّه لم يعصِ الله في أصل النكاح والتزويج، وإنّما عصاه بالتلفُّظ بلفظ «أنكحت».

---

١ ـ الكافي ٥ : ٤٧٨ باب المملوك يتزوّج بغير اذن مولاه ح٥، الوسائل ١٤ : ٥٢٢ وباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والأماء ح٢.

٢ ـ أنظر قوانين الأُصول ١ : ١٦٢ سطر ٦.

٣ ـ مطارح الأنظار : ١٦٥ سطر ١٥.

وقال صاحب «الكفاية» والمحقّق الشيخ محمّد حسين صاحب الحاشيةﭬ :

إنّ المراد من قولهﷺ : (إنّه لم يعصِ الله) هو في الحكم الوضعيّ؛ أي أنّ النكاح ليس ممّا لم يُمضِه الله ليكون فاسداً، بل عصىٰ سيّده في الحكم التكليفي، فلا تدلّ علىٰ دلالة النهي التحريميّ علىٰ الفساد شرعاً[1].

وفيه : أنّه ـ أيضاً ـ خلاف ظاهر الرواية؛ لاستلزامه التفكيك بين الجملتين الذي هو خلاف ظاهرها.

وقال بعض الأعاظمﭬ : إنّ المُراد من قولهﷺ : (لم يعصِ الله): أنّ التزويج ليس مثل سائر الأعمال والأفعال المحرّمة، كالنكاح في العدّة ونحوه في حرمة ارتكابه، وذلك بقرينة الرواية الثانية[2].

وهذا وإن كان أقرب بملاحظة الرواية الثانية، لكن يرد عليه ما أوردناه علىٰ الأوّلين: من أنّه خلاف ظاهر الرواية.

والتحقيق في المقام : أن يقال في معنىٰ الرواية: إنّ التلفُّظ بلفظ «أنكحت» ونحوه، ليس حراماً على العبد بدون إذن سيّده؛ بتوهّم أنّ ذلك تصرّف من العبد في سلطنة غيره عدواناً، فإنّ الحكم بحرمة ذلك ممّا لا يمكن نسبته إليه تعالىٰ؛ لأنّه ظلم ـ تعالى الله عنه ـ بل المنهيّ عنه هو عنوان مخالفة العبد لسيّده، فهي بهذا العنوان محرّمة، وأمّا عنوان التزويج ـ المسمّىٰ في الفارسيّة بـ «زن گرفتن» ـ فهو حلال ليس بحرام، لكنَّ العنوانين المذكورين متصادقان في مورد الرواية علىٰ شيء واحد، وهو نكاح العبد، وحينئذٍ فنقول : المراد أنّ العبد لم يعصِ الله في عنوان النكاح ليفسد، فإنّ التزويج ممّا أحلّه الله، ولذلك قالﷺ في الرواية الثانية : (وإنّما أتىٰ شيئاً حلالاً) أي النكاح، لكن حيث يصدق عليه عنوان مخالفة السيِّد، فعصىٰ سيِّده بهذا العنوان المحرَّم،

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٢٢٧، ونهاية الدراية ١ : ٣١٧ ـ ٣١٨.

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٤٠٧.

أي المخالفة، ومعصية السيّد بهذا العنوان ـ أيضاً ـ معصية الله، لكنّه بعنوان أنّه تزويج ليس معصيةً لله . وحيث إنّ الحكم بن عُيَينة وغيره زعموا أنّ النكاح المذكور مخالفة للسيّد، وكلّ مخالفة للسيّد حرام، فالنكاح المذكور حرام، وهو يستلزم الفساد.

وفي الحقيقة أجاب الإمامعليه‌السلام : بأنّه لم يتكرّر الحدّ الأوسط في هذا الشكل، فإنّ النكاح المذكور بعنوان أنّه مخالفة السيّد حرام، لا بما أنّه نكاح وتزويج، فهذه الرواية من أدلّة جواز اجتماع الأمر والنهي.

دلالة النهي علىٰ الصحّة

ثمّ إنّه حُكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالةُ النهي في العبادات والمعاملات علىٰ الصحّة.

واستدلّا عليه: بأنّه كما يشترط قدرة المكلّف في متعلّق الأمر، فكذلك في النهي، فلا يمكن النهي عن الطيران في الهواء؛ لعدم قدرة المكلّف عليه، فلولا أنّ المعاملة والعبادة صحيحتان قبل تعلّق النهي لكانتا غير مقدورتين للعبد، فلا يصحّ زجره عنهما، فلابدّ أن تكونا مقدورتين قبل تعلّق النهي بهما؛ ليصحّ الزجر عنهما، وإلّا لا يصحّ[1].

ووافقهما في «الكفاية» فيما إذا تعلّق النهي بالمسبَّب أو بالتسبُّب، لا ما إذا تعلّق بذات السبب بما هو فعل مباشريّ[2]، لكن ذلك ليس مخالفة لهما؛ لأنّ مرادهما ـ أيضاً ـ الفرضان الأوّلان.

وقال المحقّق الشيخ محمّد حسين صاحب الحاشيةقدس‌سره ما حاصله : إنّ النهي: إمّا أن يتعلّق بالسبب بما هو فعل مباشريّ، وإمّا أن يتعلّق بالمسبّب، وهو إيجاد الملكيّة.

أمّا الأوّل : فهو قد يتّصف بالصحّة، وقد يتّصف بالفساد، فالنهي عنه وإن دلّ

---

١ ـ مطارح الأنظار : ١٦٦ سطر ١٥، انظر المحصول في علم الأُصول ١ : ٣٥٠.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢٢٨ .

علىٰ مقدوريّته للمكلّف؛ إلّا أنّ وجوده لا يلازم صحّته، فلا يدلّ فيه على الصحّة.

وأمّا الثاني : فالأمر فيه دائر بين الوجود والعدم، والصحّة لازمة لوجوده، والنهي عنه لا يدلّ علىٰ صحّته؛ لأنّ النهي عن إيجاد الملكيّة ـ الذي هو معنىٰ التمليك بالحمل الشائع ـ إمّا بلحاظ ترتُّب وجود الملكيّة عليه، فالإيجاد لا يمكن أن يؤثّر في الوجود؛ لأنّهما متّحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فمن حيث قيامه بالمكلّف قيام صدور فهو إيجاد، ومن حيث قيامه بالماهيّة قيام حلول وجود، ولا يمكن تأثير الشيء في نفسه، وإمّا بلحاظ الأحكام المترتّبة علىٰ الملكيّة المعبَّر عنها بآثارها، فهو ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ لأنّ نسبتها إليها نسبة الحكم إلىٰ موضوعه، لا نسبة المسبَّب إلى سببه؛ ليتّصف بلحاظه بالنفوذ والصحّة، فالنهي عن إيجاد الملكيّة وإن دلّ عقلاً علىٰ مقدوريّته وإمكان تحقُّقه، لكنّه لا يدلّ علىٰ صحّته؛ حيث لا صحّة له، فما ذكره أبو حنيفة لا يصحّ علىٰ جميع التقادير. انتهىٰ حاصله[1].

أقول : ليس مراد أبي حنيفة والشيباني ما ذكراه، بل مرادهما أنّ النهي المتعلّق بالمعاملة ـ مثلاً ـ يقتضي صحّة العنوان الاعتباريّ الذي يعتبره العقلاء، لا أنّ النهي المتعلّق بما هو فعل مباشريّ وسبب، ولا بإيجاد الملكيّة، يقتضي الصحّة.

والتحقيق : أنّ ما ذكراه صحيح في المعاملات؛ لما ذكر من اشتراط القدرة في متعلّق النهي فيها كالأمر، لكن لابدّ أن يُعلم أنّ ذلك إنّما يصحّ في النهي التحريميّ التكليفيّ؛ ليكون ذلك زجراً عمّا يعتبره العقلاء عما هو متعارف عندهم في المعاملات، وأمّا لو كان النهي إرشاداً إلى الفساد، فلا إشكال في أنّ الفساد لازم له.

وأمّا في العبادات فلا يصحّ ما ذكراه؛ لأنّه على القول بأنّها أسامٍ للأعمّ، فالمكلّف قادر علىٰ الإتيان بها صحيحة أو فاسدة، فيمكن النهي عنها، ويستلزم الفساد كما في نهي الحائض عن الصلاة.

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ٣١٨ سطر ١٥ .

وأمّا علىٰ القول بأنّها أسامٍ للصحيحة منها، فلا ريب في أنّ مرادهم بالصحيح إنّما هو بالإضافة إلىٰ غير قصد القربة وامتثال الأمر ونحوهما ممّا يُعتبر من ناحية الأمر، ولذلك أوردنا عليهم : بأنّ إطلاقهم الصحيح عليها غير صحيح، وحينئذٍ فالمكلّف قادر علىٰ الإتيان بالصحيح والفاسد منها ـ بهذا المعنىٰ ـ قبل تعلُّق النهي بها.

وعلىٰ فرض الإغماض عن ذلك، وفرضنا أنّ مرادهم بالصحيح هو الصحيح من جميع الجهات، فمن الواضح استحالة النهي عن الصلاة الصحيحة بهذا المعنىٰ، الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، مع وجود ملاكها وتعلُّق الأمر بها.

وبالجملة : ما ذكراه غير مستقيم في العبادات.

تنبيه :

النهي المتعلّق بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها اللازم أو المقارن، هل يسري إلىٰ نفس العبادة، أو لا؟

وبعبارة أُخرىٰ : النهي المتعلّق بأحد المذكورات المستلزم لفساده لو كان عبادة، هل يستلزم فساد العبادة، أو لا؟

لا إشكال في أنّه لا يسري إلىٰ نفس العبادة :

أمّا الجزء ـ سواء كان عبادة، أم لا ـ فالنهي عنه وإن استلزم مبغوضيّته، لكن مبغوضيّة الجزء لا تستلزم مبغوضيّة الكلّ حتىٰ تستلزم فساده، نعم لو اكتفىٰ بالجزء العباديّ المنهيّ عنه أوجب ذلك بطلان الكلّ؛ لأجل عدم الإتيان بالجزء، لا لأجل أنّ الصلاة مبغوضة لأجل تعلُّق النهي بجزئها. هكذا ينبغي أن يعنون هذا البحث.

وأمّا تفصيل بعضهم : بأنّه يوجب الفساد فيما إذا أُخذت العبادة بشرط لا عن هذا الجزء مثلاً، وكذا فيما إذا تعلّق النهي في الحقيقة بالعبادة، وتعلّقه بالجزء أو الشرط لأنّهما واسطة في الثبوت، وعدم إيجابه الفساد في غير هذه الصورة.

فهو خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ العبادة لو أُخذت بشرط لا عن الجزء ـ مثلاً ـ فرجعه أنّ الجزء المذكور مانع، وليس البحث فيه، وليس البحث ـ أيضاً ـ في أنّ تعلُّق النهي بنفس العبادة يوجب فسادها أو لا، بل الكلام في أنّ النهي عن الجزء ـ بما هو جزء ـ هل يستلزم فساد الكلّ أو لا؟

أمّا الوصف اللازم فهو ـ أيضاً ـ كذلك، ولْيعلم أنّه ليس المراد بالوصف اللازم ما لا ينفكّ عن الملزوم؛ لعدم تعقُّل الأمر بالملزوم، كذلك مع النهي عن لازمه الغير المنفكّ عنه، بل المراد اللازم الذي لاينفكّ عن خصوص الفرد، كالجهر في القراءة المجهور بها؛ لأنّه لابدّ من وجود المندوحة. لكن يمكن أن يُستشكل عليه: بأنّه يلزم ـ حينئذٍ ـ أن يكون جميع الأوصاف لازمة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه فرق بين ما نحن فيه وسائر الأوصاف، فإنّ القراءة التي يُجهر بها لا تنفكّ عن الجهر، والقراءة التي لايجهر فيها فرد آخر من القراءة توصف بالإخفات، بخلاف الموصوف في سائر الموارد، فإنّ موصوفاً واحداً تارةً يتّصف بصفة، وأُخرىٰ بصفة أُخرىٰ، كالجسم قد يتّصف بالسواد، وقد يتّصف بالبياض.

وبالجملة: لا يمكن انفكاك الجهر عن موصوفه، بخلاف سائر الصفات، فإنّه يمكن انفكاك كلٍّ من السواد والجسم الخاصّ الموصوف به عن الآخر.

وعلىٰ أيّ تقدير: فالنهي إنّما تعلّق بعنوان الجهر بالقراءة، والأمر متعلّق بنفس القراءة، وهما عنوانان متغايران، لا يسري النهي من أحدهما إلىٰ الآخر، ولا تستلزم مبغوضيّة أحدهما مبغوضيّة الآخر، وليس ذلك من قبيل المطلق والمقيّد أيضاً؛ لوضوح الفرق بين ما إذا نهىٰ عن القراءة المجهور بها والأمر بمطلق القراءة، وبين ما إذا أمر بالقراءة ونهىٰ عن الإجهار بها، فلا إشكال في أنّ النهي عن الوصف اللازم بما هو وصف، لا يسري إلىٰ الموصوف ليصير فاسداً.

وأمّا توهُّم أنّ المُبعِّد لا يمكن أن يكون مُقرِّباً فقد تقدّم الجواب عنه، وأنّه ليس

المراد منهما القرب والبعد المكانيّين؛ حتىٰ يمتنع اجتماعهما في واحد، بل المراد المكانة والمنزلة، وكذلك البعد، وحينئذٍ فيمكن أن يكون شيءٌ واحد مُقرِّباً من جهة، ومُبعِّداً من جهة اُخرىٰ.

وظهر ممّا ذكرنا حكم الوصف المقارن إذا تعلّق به النهي، فإنّه لا يستلزم فساد الموصوف به بالطريق الأولىٰ.

وأمّا إذا تعلّق النهي بالشرط، كما إذا دلّ الدليل علىٰ شرطيّة الستر في الصلاة ونهىٰ عن ستر خاصّ، فالنهي عنه يدلّ علىٰ مبغوضيّة ذلك الستر، لكن لا يسري إلى المشروط ليصير فاسداً. نعم لو كان الشرط النهيّ عنه عبادة إستلزم فسادُه فسادَ الصلاة؛ لفقدانها لما هو شرط لها، ولكنّه خارج عن محلّ الكلام من سراية النهي منه إليها.

المطلب الثالث

المنطوق والمفهوم

وفيه فصول :



المقدمة

وقبل الخوض في الكلام فيها لابدّ من تقديم أُمور :

الأمر الأوّل :

أنّ المناط في حجّيّة المفهوم عند القدماء غير ما هو المناط فيه عند المتأخّرين؛ لأنّه عند المتأخّرين مُستفاد من العلّيّة المنحصرة[1]، وعند القدماء لأجل بناء العقلاء علىٰ عدم لَغْويّة القيد بما هو فعل اختياريّ من الأفعال[2]، كما سيجيء تفصيله إن شاء الله.

الأمر الثاني : أنّه هل هو من الدلالات اللفظيّة أو العقليّة؟

فبناءً علىٰ مسلك المتأخّرين هو من قبيل الدلالات اللفظيّة؛ لأنّه كما تنقسم الدلالة في المفردات إلىٰ المطابقة والتضمّن والالتزام، واللزوم ـ أيضاً ـ إلىٰ البيِّن والغير البيِّن، وكلّ واحد منهما بالمعنىٰ الأعمّ والأخصّ، كذلك تنقسم الدلالة في المركّبات والقضايا إلىٰ الأقسام المذكورة وإن لا يخلو ذلك عن مسامحة؛ لأنّه ليس للمركّبات

---

١ ـ نهاية الأُصول ١ : ٢٧٠.

٢ ـ نفس المصدر.

وضع علىٰ حِدة سوىٰ وضع مفرداتها.

وعلىٰ أيّ تقدير إنّهم ذكروا أنّ أدوات الشرط تدلّ علىٰ وجود خصوصيّة للشرط، وهي العلّيّة المنحصرة للجزاء بالوضع أو بالإطلاق، وأنّ المفهوم لازم بيّن لها، والدلالة الالتزاميّة التي هي من أقسام الدلالات اللّفظيّة عندهم هي دلالة اللفظ علىٰ اللازم، ولكن المفهوم ليس كذلك، فإنّه لازم للخصوصيّة التي يدلّ عليها اللفظ، وهي من المعاني، لكن حيث إنّ المفهوم لازم بيّن لها جعلوه من الدلالات اللفظيّة.

والحاصل : أنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ أدوات الشرط ـ مثل «إن» الشرطيّة ـ تدلّ بالوضع أو الإطلاق علىٰ ما هو بالحمل الشائع علّة منحصرة، لا لمفهومها، فلا يرد عليه الإشكال: بأنّها لو دلّت علىٰ ذلك فلِمَ لا يفهم منها مفهوم العلّيّة والانحصار عند إطلاقها؟ وذلك لما عرفت أنّه ليس المراد دلالتها علىٰ مفهومها، بل علىٰ مصداقها، وما هو بالحمل الشائع علّة منحصرة، التي هي معنىً حرفيّ، كما أنّه لا يتبادر من لفظة «من» الابتدائيّة مفهوم الابتداء، بل ما هو مصداقه بالحمل الشائع، وبناءً علىٰ ذلك فدلالة الشرطيّة علىٰ المفهوم من الدلالات اللفظيّة، لكن لا في محلّ النطق، بخلاف المنطوق، كما ذكر الحاجبي : من أنّ المفهوم: هو اللفظ الدالّ عليه لا في محلّ النطق، والمنطوق هو اللفظ الدالّ عليه في محلّ النطق[1].

ثمّ إنّه يمكن أن يجعل المفهوم علىٰ ذلك صفةً للّفظ الدالّ من حيث إنّه دالّ، أو المدلول من حيث هو مدلول، أو الدلالة، كما أنّ المطابقة يمكن أن تجعل صفةً للّفظ من حيث إنّه مطابق للمعنىٰ، وللمدلول ؛ لأنّه مطابَق ـ بالفتح ـ له، وللدلالة. هذا كلّه بناءً علىٰ مسلك المتأخّرين.

وأمّا بناءً علىٰ ما نُسب إلى القدماء من المسلك في المفهوم[2] ـ وإن كان في

---

١ ـ شرح مختصر الأصول : ٣٦٠ .

٢ ـ نهاية الأُصول ١ : ٢٧٠ .

النسبة نظر ـ فالمفهوم من الدلالات العقليّة؛ وذلك لأنّهم قالوا: كما أنّ بناء العقلاء مستقرّ في أفعالهم علىٰ أنّها لغرض عقلائيّ، وأنّها لم تصدر منهم لَغْواً وعَبَثاً، فكذلك القيد الذي يقيّد المتكلّمُ العاقل الشاعر موضوعَ حكمه به، فإنّ طريقتهم استقرّت علىٰ حمل التقييد علىٰ أنّه لغرض التفهيم والتفهُّم، لا لغواً وعبثاً، لكن ذلك لا بما أنّه لفظ، بل بما أنّه فعل من الأفعال، وحينئذٍ فالمفهوم عندهم من الدلالات العقليّة، ويمكن تطبيق ما ذكره الحاجبي علىٰ ذلك ـ أيضاً ـ وإن كان انطباقه علىٰ مذهب المتأخّرين أظهر.

الأمر الثالث:

النزاع في هذا المبحث هل هو صغرويّ علىٰ كلا المسلكين، أو كبرويّ علىٰ كليهما، أو أنّه صغرويّ علىٰ مسلك المتأخّرين، وكبرويّ علىٰ مسلك القدماء؟

قد يقال بالأخير، وأنّ النزاع علىٰ مسلك المتأخّرين في ثبوت المفهوم وعدمه، مع الاتّفاق علىٰ حجّيته علىٰ فرض الثبوت، وأمّا بناءً علىٰ مسلك القدماء فهو في حجّيّته، وأنّه هل يصحّ الاحتجاج به عند المخاصمة واللجاج أو لا؟ مع الاتّفاق علىٰ ثبوته[1].

لكن ليس كذلك، بل النزاع علىٰ كلا المسلكين صُغرويّ، وأنّه إنّما هو في أنّه هل للقضيّة الشرطيّة ـ مثلاً ـ مفهوم أو لا؟ ألا ترىٰ أنّ عَلَم الهدىٰ ﷺ من القدماء ذهب: إلىٰ أنّه ليس لها مفهوم؛ مستشهداً بآية الشهادة[2]، وأنّ التقييد بالرجلين لا مفهوم له؛ لنفوذ الشهادة مع انضمام امرأتين إلىٰ رجل واحد أو يمين، وأنّ التقييد بالشرط أو الوصف في جملتي الشرطيّة والوصفيّة، إنّما هو لأجل فائدة أُخرىٰ[3].

---

١ ـ نفس المصدر ١ : ٢٦٦ .

٢ ـ البقرة ١ : ٢٨٢ .

٣ ـ الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١ : ٤٠٦ .



الفصل الأوّل

في دلالة الجملة الشرطية علىٰ الانتفاء عند الانتفاء

هل الجملة الشرطيّة تدلّ علىٰ انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، كدلالتها علىٰ ثبوته عند ثبوت الشرط أو لا؟

قد يُقرّر دلالتها علىٰ ذلك بوجوه تبلغ سبعة :

الوجه الأوّل : ما نُسب إلىٰ المتقدّمين : وهو أنّ الوجه في دلالتها علىٰ المفهوم ـ بل في دلالة الوصفيّة أيضاً ـ هو استقرار بناء العقلاء علىٰ أنّ القيد الذي يأتي به المتكلّم العاقل الشاعر في كلامه، إنّما هو لغرضٍ عقلائيّ بما أنّه فعل من أفعاله، وليس لغواً، كسائر الأفعال الصادرة منه؛ حيث إنّ الأصل العقلائيّ مستقرّ علىٰ عدم اللّغويّة، وأنّها لغرض عقلائيّ[1].

ثمّ إنّ هنا أصلٌ ثانويٌّ هو أنّ القيد الذي يُقيَّد به الكلام إنّما هو لغرض التفهيم والتفهّم، لا لأغراضٍ أُخر.

---

١ ـ نهاية الأُصول ١ : ٢٧٠ .

وهنا أصل ثالث أيضاً : وهو أصالة الحقيقة ، أو الظهور عند الشكّ في إرادة الحقيقة، أو إرادة ما هو ظاهر الكلام، فإنّ بناء العقلاء ـ أيضاً ـ علىٰ ذلك.

فهذه أُصول ثلاثة عقلائيّة مُتَّبعة في مواردها.

وقد **يقع الشكّ في كلام المتكلّم** ـ بعد العلم بإرادته الحقيقة أو الظهور ـ في أنّ ما جعله موضوعاً للحكم كالرقبة المؤمنة في قوله : «أعتق رقبةً مؤمنة»، هل هو تمام الموضوع، أو أنّه جزء الموضوع؛ وأنّ العدالة ـ أيضاً مثلاً ـ دخيلة في موضوع الحكم؟ فلا تجري هنا أصالة الحقيقة أو أصالة الظهور؛ لمكان العلم بإرادتها، بل هو مجرىٰ أصالة الإطلاق؛ لأنّه لاريب في أنّ المتكلّم إذاكان في مقام البيان وكان للموضوع قيد آخر له دَخْلٌ في موضوع الحكم، لزم عليه البيان، وحيث إنّه لم يبيّن ذلك يستكشف منه أنّ تمام الموضوع للحكم هو الرقبة المؤمنة، وأنّه لا دخل لشيء آخر فيه، وكذا لو قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» يُعلم منه أنّ تمام الموضوع للحكم هو مجيء زيد؛ للأصل العقلائيّ، وأنّه لا دَخْل لشيءٍ آخر في ترتُّب ذلك الحكم عليه؛ لأصالة الإطلاق، فيعلم منه أنّ تمام الموضوع هو مجيء زيد لا غير، فإذا لم يتحقّق الموضوع ـأي مجيء زيد ـ ينتفي وجوب الإكرام، وهو المطلوب والمقصود من أنّ انتفاء الشرط أو الوصف يستلزم انتفاء المشروط. هكذا ينبغي أن يُقرّر ذلك الوجه.

وأمّا تقرير بعض الأعاظم لذلك: بأنّ بناء العقلاء والأصل العقلائي مستقرّ علىٰ أنّ القيد الذي يأتي به المتكلّم في مقام البيان في كلامه، دخيلٌ في ترتُّب الحكم، فبانتفائه ينتفي الحكم[1]، فهو غير تامّ ما لم ينضمّ إليه أصل آخر عقلائيّ، وهو أصالة الإطلاق وعدم دخل شيء آخر في موضوعيّة ذلك الموضوع للحكم، كما ذكرناه مفصّلاً، فالأولىٰ هو ما ذكرناه.

---

١ ـ هذا جواب من السيد المرتضى عن الاستدلال الأوّل، انظر الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٠٢ و ٤٠٦.

وأجاب عنه عَلَم الهدىٰ ﷺ بما حاصله بتقريبٍ منّا : بأنّ الأُصول العقلائيّة المذكورة مُسلَّمة؛ لأنّه لاريب في أنّ القيد الذي يأتي به المتكلّم ـ بما أنّه فعلٌ من الأفعال ـ له دَخْل في الغرض، وأنّ الأصل عدم لَغْويّته، ولا ريب ـ أيضاً ـ في أنّ أصالة الإطلاق مُحكّمة مُتّبعة فيما لو شُكّ في دَخْل شيء آخر في ترتُّب ذلك الحكم علىٰ موضوعه بلا إشكال، لكن لا يثبت بذلك انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك القيد من الشرط أو الوصف، كما هو المقصود من دلالة الشرطيّة أو الوصفيّة علىٰ المفهوم؛ لأنّه يمكن أن ينوب موضوع آخر عمّا جُعل موضوعاً للحكم، ويخلفه، فيمكن أن يترتّب وجوب الإكرام علىٰ مجيء زيد، ويترتّب ـ أيضاً ـ علىٰ إكرامه إيّاك، ولا يُنافي ذلك صحّة قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»، ولا يُنافي الأُصول العقلائيّة المذكورة ـ أيضاً ـ وكذلك لو قال: (إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم يُنجّسه شيء)[1]، فإنّه يُعلم من ذلك أنّ الماء البالغ حدّ الكرّ فهو عاصم، لكن لا يدلّ علىٰ عدم عاصميّة الجاري أو ماء المطر، بل يحتاج في دلالته علىٰ ذلك إلىٰ إثبات انحصار موضوعيّة ذلك الموضوع للحكم؛ بحيث لا ينوب عن ذلك موضوع آخر؛ ألا ترىٰ أنّ قوله تعالىٰ: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾[2] يمنع من قبول شهادة رجل واحد إلّا مع ضمّ شهادة رجل آخر إليه، فانضمام الثاني إلىٰ الأوّل شرط في قبول الشهادة، ثمّ نعلم أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل يقوم مقام الثاني، ثمّ نعلم بدليل آخر أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعضٍ أكثر من أن تُحصىٰ[3].

الوجه الثاني : أنّ المتبادِر من القضيّة الشرطيّة وتعليق الحكم علىٰ الشرط،

---

١ ـ مختلف الشيعة ١ : ١٨٦ .

٢ ـ البقرة : ٢٨٢ .

٣ ـ اُنظر الذريعة إلىٰ أصول الشريعة ١ : ٤٠٦ .

انتفاؤه عند انتفاء الشرط، وأنّه علّة منحصرة للجزاء[1].

الوجه الثالث: أنّ ذلك هو مقتضىٰ انصراف القضيّة الشرطية إلى العلّية المنحصرة للشرط، وأنّ اللُّزوم المنصرف إليه فيها هو أكمل أفراده؛ أي بنحو العلّيّة المنحصرة[2].

والإنصاف: أنّ دعوىٰ التبادر والانصراف هنا مجازفة، فإنّه ليس مفاد الجملة الشرطيّة إلّا أنّ الجزاء والحكم متحقّق عند تحقُّق الشرط، وأمّا عدم نيابة شرط آخر عنه ترتُّب الجزاء فلا يتبادر منها، ولا هي مُنصرفة إلىٰ ذلك، بل ولم يثبت ترتُّب الجزاء على الشرط، ولا العلّيّة أيضاً، فإنّ المُعتبر في القضايا الشرطيّة هو وجود نحوٍ من العلاقة والارتباط بين الشرط والجزاء ولو بنحو الاتّفاق؛ لأنّه يجوز أن يقال: «لو جاء زيد جاء معه غلامه»، مع عدم وجود العلّيّة بين مجيئهما، وكذلك يصحّ أن يقال: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة» ، مع أنّه لا يترتّب طلوع الشمس علىٰ وجود النهار، بل الأمر بالعكس.

وبالجملة: لا يعتبر في صحّة القضايا الشرطيّة ترتُّب الجزاء علىٰ الشرط واقعاً، فضلاً عن أنّه بنحو العلّيّة، وفضلاً عن أنّه بنحو العلّيّة المنحصرة، بل يكفي وجود نحوٍ من العلاقة والارتباط بينهما، فيصحّ أن يقال: (الماء إذا بلغ قدر كرّ لم يُنجّسه شيء)، مع أنّ الجاري وماء المطر ـ أيضاً ـ كذلك، فلا يتبادر العلّيّة المنحصرة من الجملة الشرطيّة، وكذا الانصراف إليها.

الوجه الرابع: التمسُّك بإطلاق أداة الشرط؛ بناءً علىٰ جواز التمسُّك بالإطلاق في الأداة، كما هو الحقّ من إمكان تقييد المعاني الحرفيّة؛ لما عرفت سابقاً من أنّ أكثر التقييدات إنّما هي للمعاني الحرفيّة، وحينئذٍ فيقال في تقرير ذلك الوجه:

إنّه كما لو شُكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ، يُتمسّك فيه بالإطلاق لنفي

---

١ ـ الفصول الغرويّة : ١٤٧ سطر ٢٧ .

٢ ـ قرّره في نهاية الأفكار ١ : ٤٨١ .

الوجوب الغيريّ؛ لاحتياجه إلىٰ قيد زائد علىٰ إنشاء الوجوب، وهو أنّ وجوبه إنّما هو علىٰ تقدير وجوب شيء آخر، بخلاف النفسي، فلو كـان المـتكلّم في مـقام البـيان، واقتصر على إنشاء الوجوب حُمل علىٰ أنّه نفسيّ للإطلاق؛ حيث إنّه لو كان غيريّاً لبيّنه، وحيث إنّه لم يُبيّن ذلك يستكشف منه أنّ المُنشأ هو الوجوب النفسيّ، فكذلك أداة الشرط، فإنّها موضوعة للدلالة علىٰ اللّزوم والترتُّب بين الشرط والجزاء، وهو كلّيّ له أفراد:

أحدها : الترتُّب بنحو العلّيّة المنحصرة.

ثانيها : الترتُّب بنحو العلّيّة الغير المنحصرة.

ثالثها : الترتُّب بنحو العلّيّة الناقصة.

فلو كان المـتكلّم في مقام بيان القضيّة الشرطيّة، وكان مراده من الترتُّب هـو الترتُّب بأحد النحوين الأخيرين، لَبيَّنه؛ لاحـتياجها إلىٰ مـؤنة زائـدة عـلىٰ أصـل الترتُّب، وهي بيان أنّ الشرط جزء العلّة للجزاء في الأخير، وبيان العِدل في الثاني، كما أنّه لو شُكّ في واجب أنّه تعيينيّ أو تخييريّ يُحكم بالإطلاق علىٰ أنّه تعيينيّ؛ لاحتياج التخييريّ إلىٰ مؤنة زائدة علىٰ أصل الوجوب، وهو بيان العِدل، فكذلك فيما نحن فيه، وحيث إنّه لم يُبيِّن ذلك يحكم بالإطلاق علىٰ أنّه بنحو العِلّيّة المنحصرة؛ لأنّها أخفّ مؤنةً من غيرها.

أقول : أمّا التمسُّك بالإطلاق لإثبات الوجوب النفسي التعييني عند الشكّ فيهما، فقد عرفت ما فيه، فإنّه لو فرض أنّ هيئة الأمر موضوعة لكلّيّ البعث أو الوجوب ـ كما زعموا ـ فكلٌّ من التعييني والتخييري وكذلك النفسي والغيري من أقسام ذلك الكلي، ويحتاج كلّ واحدٍ منها إلىٰ قيد زائد ـ ولو كان عدميّاً ـ به يمتاز كلّ قسم من الآخر، وبه يصير قسماً للمقسم، كيف؟! ولولا القيد كان القسم عين المقسم، وهو محال، فكما أنّ الغيري هو الواجب لأجل الغير، كذلك الواجب النفسي هو الواجب لنفسه،

وحينئذ فمقتضىٰ القول بأنّ الهيئة موضوعة لكلّيّ الوجوب، هو حمل المطلق علىٰ أصل الطبيعة؛ لأنّها أخفّ مؤنه من أفرادها وأقسامها من الوجوب النفسي والغيري ونحوهما.

وأمّا تقبيح العقلاء عبداً ترك المأمور به؛ لاحتمال أنّه غيريّ، واحتمالِ عدم وجوب ذلك الغير؛ حتّىٰ يجب الإتيان به، أو لإتيانه شيئاً آخر يُحتمل أنّه عِدْل له، فهو ليس لأجل اقتضاء الإطلاق الوجوب النفسي التعييني، بل لأنّه لا عذر مقبول للعبد في تركه المأمور به في مقام المحاجّة والمخاصمة، ولا ربط لذلك بما نحن فيه.

وأمّا ثانياً: سلّمنا أنّ مُقتضىٰ الإطلاق هو الحمل علىٰ النفسي والتعييني، لكنّه ممنوع فيما نحن فيه؛ لأنّ الترتُّب بنحو العلّيّة المنحصرة والربط بينهما ليس نحواً مغايراً لغيرها، وأنّ العلّيّة المنحصرة ليست أخفّ مؤنةً من غيرها؛ لاحتياج إرادة غيرها إلىٰ بيان زائد بخلافها؛ حتّىٰ تحمل الشرطيّة عند إطلاقها علىٰ العلّيّة المنحصرة، بل هما سنخ واحد.

الوجه الخامس: التمسُّك لإثبات العلّيّة المنحصرة بإطلاق الشرط؛ بأن يقال: لو كانَ لشيء آخر دَخْلٌ في العِلّيّة، وأنّ الشرط للجزاء في المثال هو مجيء زيد مع قيد آخر، لَبيّنه في مقام البيان، وحيث إنّه لم يُبيِّن ذلك يُحمل علىٰ أنّه علّة تامّة للجزاء، كما لو شُكّ في الواجب أنّه نفسيّ أو غيريّ، وكذلك يُتمسّك بإطلاق الشرط لنفي علّيّة شيء آخر للجزاء يقوم مقام الشرط، فحيث إنّه لم يُبيِّن ذلك يُحكم بأنّ الشرط علّة منحصرة، وأنّ العلّة في المثال منحصرة بمجيء زيد، كما في الشكّ في التعييني والتخييري[1].

وفيه: أنّ التمسُّك بالإطلاق لنفي علّيّة شيء آخر للجزاء، وأنّ العلّيّة مُنحصرة في الشرط، قد عرفت مفصّلاً أنّه غير صحيح.

نعم؛ صحّ التمسُّك به لنفي دَخْل شيء في العلّيّة، وأنّ الشرط هو مجيء زيد في

---

١ ـ أُنظر نهاية الأفكار ١: ٤٨٢.

المثال، وأنّه علّة تامّة.

الوجه السادس: التمسُّك بإطلاق الشرط لإثبات أنّه العلّة المنحصرة ببيان آخر: وهو أنّه لو كانت هناك علّة أُخرىٰ للجزاء غير مجيء زيد في المثال فمع تقدّمها في الوجود علىٰ مجيء زيد الذي هو علّة للجزاء ـ أيضاً ـ فالمؤثّر هي العلّة الأُولىٰ لا الثانية، ومع فرض تقارنهما في الوجود فكلّ واحدة منهما جزء المؤثّر.

وحينئذٍ فلا يصحّ إطلاق القول: بأنّه «لو جاءك زيد فأكرمه» ـ مثلاً ـ ظاهر في أنّ المؤثّر التامّ في وجوب الإكرام فعلاً هو مجيء زيد، وحيث إنّه أطلقه، ولم يبيِّن ذلك، كشف ذلك عن أنّ العلّيّة منحصرة بالمجيء الذي هو الشرط، وأنّه ليس هناك علّة أُخرىٰ تنوب منابه في ترتُّب الجزاء.

والعجب من المحقّق صاحب الكفاية‌ تَيِّئُ أنّه ارتضىٰ هذا الوجه، لكنّه اعتذر: بأنّه نادر الوقوع[1]، مع أنّه غير صحيح أيضاً؛ لوقوع خلط في هذا البيان، وهو أنّ ما ذكره من البيان إنّما يصحّ في الوجود الخارجي للعلّة، فإنّها مع سبق وجودها الخارجيّ فالمؤثّر هو، لا المسبوق في الوجود، ومع تقارنهما فيه فالمؤثّر هما معاً، وأحدهما جزء المؤثّر، وليس الكلام في وجودها الخارجيّ، بل التمسُّك بالإطلاق إنّما هو في مقام إنشاء الحكم وإيقاعه، ولا ارتباط له بالخارج، فلو قال في مقام الإنشاء: «إن جاء زيد فأكرمه» فهو لا يُنافي ثبوت وجوب الإكرام بسبب شيء آخر أيضاً، ولا يُنافي الإطلاق أيضاً.

الوجه السابع: التمسُّك لذلك بإطلاق الجزاء: ذهب إليه المحقّق الميرزا النائيني‌ تَيِّئُ حيث إنّه بعد ردّه التمسُّك بإطلاق الشرط؛ لوجهين:

أحدهما: ما ذكره في «الكفاية».

والثاني: أنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري في المجعولات الشرعيّة، والعلّيّة

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٣٣.

والسببيّة ليست كذلك، وإنّما المجعول المسبَّب علىٰ تقدير وجود السبب، فلا معنىٰ للتمسُّك بإطلاق الشرط لإثبات العلّيّة المنحصرة.

قالﷺ : إنّ الشروط التي تتضمّنها القضيّة الشرطيّة : تارةً يمكن أن يُناط بها المجعول، ويتقيّد المحمول به في عالم الجعل؛ بحيث لولا التقييد والإناطة الجعليّة لما كان المحمول منوطاً بذلك الشرط.

وأُخرىٰ لا يمكن جعل الإناطة، بل المجعول منوط بنفسه بالشرط تكويناً؛ بحيث لا يُعقل تحقُّقه بدون تحقُّق الشرط.

فعلىٰ الوجه الثاني لامفهوم للقضيّة؛ لأنّ القضيّة ـ حينئذٍ ـ مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع، مثل : «إن رُزقتَ ولداً فاختنه» و «إن ركب الأمير فخُذ ركابه»؛ حيث إنّه لا يُعقل خِتان الولد وأَخْذ رِكاب الأمير، إلّا بعد تحقُّق الشرط، فالمجعول في مثل هذا لا يمكن أن يُقيَّد بالشرط ويُناط به؛ إذ التقييد فرع إمكان الإطلاق، والمحمول الذي يتوقّف علىٰ الشرط لا يمكن فيه الإطلاق، فهو بنفسه مقيَّد تكويناً، وهذا هو السرّ في عدم المفهوم للقضيّة اللَّقَبيّة؛ من جهة أنّ الاشتراط الذي تتضمّنه اللقب ليس إلّا فرض وجود الموضوع، مثل قوله : «أكرم زيداً»، فإنّ معناه : لو وجد زيد وجب إكرامه، والإكرام يتوقّف عقلاً علىٰ وجود زيد بدون التقييد به في عالم الجعل والتشريع.

وعلىٰ الوجه الأوّل ـ كمجيء زيد وركوبه وجلوسه ـ فلابدّ أن يُقيَّد الجزاء بذلك في عالم الجعل والتشريع، ومعنىٰ التقييد هو إناطة الجزاء بذلك الشرط، ومقتضىٰ إناطته بذلك الشرط بالخصوص، هو دوران الجزاء مداره وجوداً وعدماً بمقتضىٰ الإطلاق ومقدّمات الحكمة؛ حيث إنّه قيّد الجزاء بذلك الشرط بخصوصه، ولم يقيّده بشيء آخر، لا علىٰ نحو الاشتراك ؛ بأن يُجعل شيء آخر مُجامعاً لذلك الشرط قيداً للجزاء، ولا علىٰ نحو الاستقلال؛ بأن يَجعل شيئاً آخر مُوجباً لترتُّب الجزاء عليه ولو

عند انفراده، ومقتضىٰ ذلك هو دوران الجزاء مدار ما جعله شرطاً في القضيّة؛ بحيث ينتفي عند انتفائه، وهو المقصود من تحقّق المفهوم للقضيّة. فمقدّمات الحكمة إنّما تجري في ناحية الجزاء، لا في الشرط حتّىٰ يرد عليه ما تقدّم من الإشكال، وهذا كإطلاق الوجوب في اقتضائه النفسيّة العينيّة التعيينيّة، من غير فرق بين المقامين[1]. انتهىٰ.

أقول: يظهر من كلامه‏قدس‏سره أنّ له في المقام دعويين:

احداهما: أنّ مورد التمسّك بالإطلاق هو المطلق المجعول لا غير.

الثانية: أنّه يمكن التمسّك بإطلاق الجزاء لإثبات العلّيّة المنحصرة.

أمّا الأُولى ففيها: أنّ غالب الموارد التي يُتمسّك فيها بالإطلاق ليس مجعولاً شرعاً، منها ما إذا قيل: «إن أفطرتَ فأعتقْ رقبةً» فإنّهم يتمسّكون فيه بالإطلاق، مع أنّه لا يمكن التمسّك فيه بإطلاق أداة الشرط؛ لأنّها من الحروف، ولا يصحّ التمسّك بإطلاق المعاني الحرفيّة عنده‏قدس‏سره وكذلك لا يصحّ عنده‏قدس‏سره التمسّك بإطلاق الشرط ـ أي الإفطار ـ كما صرّح هو به.

وأمّا كلمة «أعتق» فهيئتها ـ أيضاً ـ كذلك، لا يصحّ التمسّك بالإطلاق فيها عنده؛ لأنّها من الحروف، وأمّا مادّتها فهي غير مجعولة، فلا يصحّ التمسّك بها عنده، فإنّ العتق فعل العبد، فينحصر تمسّكهم بالإطلاق في القضيّة في «الرقبة»، فلا إشكال في أنّ موضوع الحكم فيها هو مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة، فيحكم فيها بالإطلاق لو فرض أنَّ المُتكلّم في مقام البيان، مع أنّ الرقبة ليست من المجعولات الشرعيّة، وهكذا نظائر هذه القضيّة.

وأمّا الثانية ففيها: أنّ ما ذكره في بيان صحّة التمسّك بإطلاق الجزاء، هو بعينه البيان الذي ذكروه في صحّة التمسّك بإطلاق الشرط، فيرد عليه ما أُورد عليه سابقاً.

ثمّ إنّه استدلّ بعضهم للمفهوم: بأنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة ـ في مثل «إن

---

١ ـ فوائد الأُصول ٢: ٤٨١ ـ ٤٨٣.

جاءك زيد فأكرمه» ـ هو أنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء، وأنّ المؤثّر هو خصوص المجيء لا غير؛ لأنّه لو كان هناك علّة أُخرىٰ له سوىٰ المجيء، لكان المؤثّر هو الجامع بينهما؛ لأنّه لا يصدر الواحد إلّا من الواحد، وظاهر القضية خلاف ذلك[1].

وفيه : أنّ ذلك ـ أيضاً ـ لا يُفيد المطلوب؛ أي انحصار العِلّيّة في الشرط، وقدمرّ غير مرّة أنّ قضيّة «لا يصدر الواحد إلّا من الواحد» غير مربوطة بما نحن فيه وأمثاله.

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور :

التنبيه الأوّل : في حقيقة المفهوم

قال في «الكفاية» : إنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المُعلَّق علىٰ الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه؛ ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، ولا يتمشّىٰ القول بأنّ للقضيّة الشرطيّة مفهوماً أو لا، إلّا في مقامٍ يمكن ثبوت سنخ الحكم ـ أي الجزاء ـ وانتفاؤه عند انتفاء الشرط، فيقع البحث: في أنّ لها دلالة علىٰ الانتفاء عند الانتفاء، أو لا.

ومن هنا ظهر : أنّه ليس من المفهوم ودلالة القضيّة علىٰ الانتفاء عند الانتفاء ما توهّم في الوصايا والأوقاف والنذور والأيمان[2]؛ لأنّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلَّق لها ـ من الأشخاص بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه المذكورة في العقد أو مثل العهد ـ ليس من دلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنّه إذا جُعل شيءٌ وقفاً علىٰ شخص أو أُوصي به له أو نُذِر له.. إلىٰ غير ذلك، لا يمكن أن يصير وقفاً علىٰ غيره أو وصيّةً أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيّة عن غير مورد

---

١ ـ نهاية الأُصول ١ : ٢٦٩ ـ ٢٧٠ .

٢ ـ تمهيد القواعد (الملحق بكتاب الذكرى) : ١٤ .

المتعلّق ـ قد عرفت ـ أنّه عقليّ مطلقاً؛ ولو قيل بعدم المفهوم في مورد يصلح له.

ثمّ أُورد عليه بما حاصله: أنّ الجزاء المعلّق على الشرط إنّما هو الحكم الحاصل بالإنشاء، فالجزاء في مثل قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو إيجاب الإكرام، وهو شخصيّ، فغاية قضيّتها هو انتفاء ذلك الحكم الخاصّ بإنشائه بانتفاء الشرط.

وأجاب عن ذلك بما حاصله: أنّ الإشكال إنّما يرد لو قلنا: إنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ، وأمّا بناءً علىٰ ما حقّقناه من عموم الموضوع له فيها كوضعها، وأمّا الشخص والخصوصيّات الناشئة من قِبَل استعمالها فيه لا تكاد تكون من خصوصيّات معناها المستعملة فيه، فلا يرد الإشكال المذكور؛ لأنّ الجزاء هو طبيعةُ إيجاب الإكرام في المثال وكلّيُّهُ، لا شخص خاصّ منه[1]. انتهىٰ ملخّص كلامه.

أقول: هذا الجواب مبنيّ علىٰ ما ذكره من عموم الموضوع له في الحروف، وأمّا بناءً علىٰ أنّ الموضوع له فيها خاصّ ـ كما اخترناه ـ فلايندفع الإشكال بما ذكره.

والتحقيق في الجواب ـ بناءً علىٰ ما اخترناه ـ: هو أنّه وإن كان المعلّق على الشرط في المثال هو إيجاب الإكرام ـ الذي هو مدلول قوله: «فأكرمه» بحسب الظاهر ـ لكن لا إشكال في أنّ المتبادِر من القضيّة الشرطيّة في المثال عرفاً، هو أنّ المرتبط بالشرط هو طبيعة الإكرام، لا إيجاب الإكرام، فالمناسبة إنّما هي بين تحقّق الشرط وتحقّق الجزاء، لا بين الشرط والإيجاب، وإلّا فلِمَ لا يتعلّق إيجاب الصلاة مثلاً بالشرط المذكور، ولا بينه وبين إيجاب الإكرام معاً وذلك واضح، وأمّا الإيجاب الذي هو مدلول الهيئة فهو آلة ووسيلة إلىٰ بيان ذلك.

والحاصل: أنّه بناءً علىٰ ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، وانحصار علّيّة الشرط فيها بذكر ما يدلّ عليها، وهو كلمة «إنْ» الشرطيّة، أنّ الآمر ـ حيث إنّه رأىٰ أنّ بين طبيعة المجيء وطبيعة الجزاء ارتباط ومناسبة ـ تعلّقت إرادته ببعث المكلّف الى

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

تحصيل الجزاء، وهو الإكرام عند تحقُّق الشرط؛ بإيجاب ذلك عليه عنده، وإلّا فلولا المناسبة بينهما لزم الجزافُ في الأمر بالجزاء، وإرادتُهُ بلا مناسبة وملاك، فمنشأ الأمر والإيجاب هو وجود تلك المناسبة بينهما، وهذا معنىٰ أنّ الواجبات الشرعيّة ألطافٌ في الواجبات العقليّة[1]، وهذا الذي ذكرناه قد أشار إليه الشيخ‏ قدس سره في «كتاب الطهارة»[2]، فلا يرد عليه ـ حينئذٍ ـ الإشكال المذكور.

التنبيه الثاني: في تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، مثل: «إذا خَفِي الأذان فقصِّرْ، وإذا خَفيت الجُدران فقصِّر»، فبناءً على ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم يقع التعارض بينهما، والبحث هنا في مقامين:

المقام الأوّل: أنّ التعارض هل هو بين المنطوقين؛ حيث إنّه يدلّ كلّ واحد منهما على الانحصار، فلا يمكن صدقهما معاً، أو بين مفهوم أحدهما ومنطوق الآخر؛ لأنّ مفهوم قوله: «إذا خَفِي الأذان فقصِّر» بناءً علىٰ إفادته الانحصار، أنّه إذا لم يخف فلا يجب أنْ يُقصِّرْ وإن خَفيت الجُدران، ويدلّ منطوق قوله: «إذا خَفِي الجُدران فقصِّرْ» علىٰ أنّ خفاء الجُدران موجب للقصر، فالتعارض بين مفهوم الأوّل ومنطوق الثاني.

فنقول: إنّ دلالة الشرطيّة علىٰ المفهوم: إمّا بالوضع وأنّ أدوات الشرط موضوعة للعِلّيّة المُنحصرة، أو لانصرافها إلىٰ العِلّيّة المُنحصرة، مع أنّها موضوعة للعِلّيّة التامّة، أو لاستفادة الانحصار من مقدّمات الحكمة والإطلاق.

فعلىٰ الأوّل يقع التعارض بين المنطوقين؛ لأنّ أصالة الحقيقة في كلّ واحد منهما تُعارضها في الآخر، والمفروض أنّه لا مُرجِّح لأحدهما على الآخر، فيتساقطان.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤١٤.

٢ ـ كتاب الطهارة: ٤٩ سطر ٢٩.

وكذلك على الثاني؛ أي استفادة الانحصار من الانصراف، فإنّ الانـصراف في كلّ واحد منهما يُعارض الآخر، وحينئذٍ فإن قلنا: إنّ أدوات الشرط موضوعة للثبوت عند الثبوت، تبقىٰ العلّيّة التامّة لكلّ واحد منهما، ويرفع اليد عن الانحصار، وإلّا يصير الكلام مجملاً، والمرجع ـ حينئذٍ ـ هو الأُصول العمليّة.

وأمّا بناءً على الثالث فالتعارض يقع بـين أصـلين عـقلائيّين، وهمـا أصـالة الإطلاق في كلّ واحد منهما، وعلىٰ أيّ تقدير: فليس التعارض ـ حينئذٍ ـ بين مفهوم أحدهما ومنطوق الآخر، بل بين المنطوقين.

المقام الثاني : في بيان علاج التعارض: ولابدّ فيه من التصرّف ورفع اليد عن الظهور: إمّا بتخصيص مفهوم كلّ واحد منهما بمنطوق الآخر، ويحكم بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين معاً، برفع اليد عن المـفهوم فـيهما فـالشرط هـو خـفاء أحدهما، أو بتقييد إطلاق الشرط في كلّ واحد منهما، فالشرط ـ حينئذٍ ـ هو خفاء الأذان والجُدران معاً، وامّا بجعل الشرط هو القدر الجامع المشترك بينهما . وجوه.

والتحقيق أن يقال : إنّه إن قلنا : إنّ أدوات الشرط موضوعة للعِلّيّة المُنحصرة، وإنّها المتبادِر منها، فأصالة الحقيقة في كلّ واحد منهما معارِضة لها في الآخر، فلابدّ من رفع اليد عنها فيهما، فيُرجع إلى الأصل العمليّ.

وأمّا رفع اليد عن الانحصار فقط، وحمل كلّ واحد من الشرطين على العِـلّيّة التامّة؛ لأنّها أقرب المجازات للمعنىٰ الحقيقي، وهو العِلّيّة المنحصرة. فغير سديد؛ لأنّه يعتبر في الحمل علىٰ أقرب المجازات ـ بعد تـعذّر إرادة المـعنىٰ الحـقيقي ـ أن تكـون الأقربيّة إليه بحسب أُنس الذهن الحاصل بكثرة الاستعمال، والعِلّيّة التامّة وإن كانت أقرب إلى العِلّيّة المنحصرة، لكن ليس لأجل أُنس الذهن؛ كي تحمل عليها.

وإن قلنا : إنّ الانحصار مستفاد مـن الانـصراف إلى العِـلّيّة المـنحصرة يـقع التعارض بين الانصرافين، فلابدّ من رفع اليد عن العِلّيّة المنحصرة، وحينئذٍ فإن قلنا:

إنّ أدوات الشرط موضوعة للثبوت عند الثبوت، تبقىٰ العِلّيّة التامّة في كلّ واحد منهما ـ أي من الشرطين ـ بحالها، وإلّا يقع الإجمال، والمرجع ـ حينئذٍ ـ الأُصول العمليّة.

وإن قلنا: بأنّ الانحصار مستفاد من الإطلاق ومقدّمات الحكمة: فإن قلنا: إنّ أدوات الشرط موضوعة للعِلّيّة التامّة وأنّ التمسُّك بالإطلاق إنّما هو لإثبات الانحصار فقط، فلابدّ من رفع اليد عن الانحصار فقط مع بقاء العلّيّة التامّة لكلٍّ منهما؛ لأنّ التعارض ـ حينئذٍ ـ بين أصالتي الإطلاق في كلّ واحد منهما؛ لأنّ قوله: «إذا خفي الجدران فقصّر» معناه: أنّ تمام الموضوع المنحصر لوجوب القصر هو خفاء الجدران، وقوله: «إذا خفي الأذان فقصّر» أيضاً معناه: أنّ تمام الموضوع المنحصر لوجوبه هو خفاء الأذان، فيقع التعارض بين الإطلاقين المستفاد منهما الانحصار.

وأمّا لو فرض استفادة العِلّيّة التامّة ـ أيضاً ـ من الإطلاق، فهنا احتمالان:

أحدهما: احتمال دخل الشرطين معاً في الجزاء، وأنّهما معاً علّة واحدة، وكلّ واحد منهما جزء العلّة، فيدفع هذا الاحتمال بالتمسُّك بالإطلاق.

الثاني: احتمال عدم الانحصار ـ أي عدم كون خفاء الأذان علّة مُنحصرة، واحتُمل أن يكون له عِدْل ينوب عنه في ترتُّب الجزاء عليه ـ فيندفع هذا الاحتمال ـ أيضاً ـ بالإطلاق، فيقع التعارض بين الإطلاقين، فيدور الأمر بين تقييد الإطلاق الأوّل ورفع اليد عنه، ويلزمه رفع اليد عن الإطلاق الثاني والانحصار أيضاً؛ لأنّه لا معنىٰ للانحصار مع عدم العليّة التامّة، فرفع اليد عن الانحصار إنّما هو لأجل رفع موضوعه، وهو العلّيّة التامّة، وبين تقييد الإطلاق الثاني ورفع اليد عن الانحصار فقط مع بقاء العِلّيّة التامّة؛ للعلم الإجمالي بعدم إرادة أحد الإطلاقين وعدم إرادتهما معاً؛ لمكان التعارض بينهما، فيمكن أن يقال: بأنّ العلم الإجمالي ينحلّ: إلى العلم التفصيلي برفع اليد عن الانحصار، والشكّ البدوي بالنسبة إلى تقييد الإطلاق الأوّل ورفع اليد عن العلّيّة التامّة، فيُتمسّك فيه بالإطلاق.

ونظير ذلك دوران الأمر بين تقييد الإطلاق وتخصيص العامّ لو اجتمعا وتعارضا، كما لو قال : «أكرم العلماء»، فإنّ «العلماء» عامّ في أفراده، والأفراد ـ أيضاً ـ كلّ واحد منها مطلق بالنسبة إلى حالاته، وعُلم من الخارج إجمالاً: إمّا بتقييد الإطلاق؛ بخروج زيد عن هذا الحكم يوم الجمعة، وإمّا بتخصيص العامّ؛ بخروجه عن حكم العامّ رأساً، فيقال: إنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ: إلى العلم التفصيلي بتقييد الإطلاق المذكور، وعدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة فقط، والشكّ البدوي في تخصيص العامّ بإخراج زيدٍ عنه رأساً، فيُتمسّك فيه بالعموم.

وكذلك في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإنّه ـ بوجه بعيد ـ نظيرُ ما نحن فيه، فإنّ العلم الإجمالي إمّا بوجوب الأقل أو الأكثر ينحلّ: إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل، والشكّ البدوي في وجوب الأكثر، فيُتمسّك في نفي وجوب الأكثر بأصالة البراءة، ويُؤخذ بالأقلّ؛ لأنّه الواجب علىٰ كلّ تقدير.

واستشكل عليه في «الكفاية» : بأنّ الانحلال المذكور مستلزم للدور؛ وذلك لأنّ انحلاله موقوف على وجوب الأقلّ علىٰ كلّ تقدير، ومن التقادير هو تقدير وجوب الأكثر، ووجوبه موقوف علىٰ بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله، فانحلاله موقوف علىٰ عدم انحلاله[1].

لكن علىٰ فرض صحّة ما ذكره من لزوم الدور في الأقلّ والأكثر، ليس ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّه ليس المدّعىٰ فيه انحلال العلم الإجمالي إلىٰ العلم التفصيلي والشكّ البدويّ، فإنّ مورد انحلاله هو ما إذا عُلم تفصيلاً ابتداءً ومن الأوّل، وكان الإجمال بدْويّاً وفي بادي النظر، وأمّا فيما نحن فيه فالعلم الإجمالي باقٍ بحاله مع العلم التفصيلي أيضاً.

---

١ ـ أنظر كفاية الأصول : ٤١٣ .

والسرّ فيه : أنّه ليس فيه انحلال إليهما، بل يتولّد من العلم الإجمالي برفع اليد عن أحد الإطلاقين، علمٌ تفصيليٌّ برفع اليد عن الإطلاق الثاني والانحصار: إمّا برفعه بنفسه؛ وإمّا برفعه لرفع موضوعه؛ أي العلّيّة التامّة؛ لأنّه لا يعقل الانحصار مع عدم العِلّيّة التامّة، ومقتضىٰ بقاء العلم الإجماليّ هو عدم جواز التمسُّك بأحد الإطلاقين، فيصير مجملاً، فيرجع إلىٰ الأُصول العمليّة. هذا كلّه بالنسبة إلىٰ ملاحظة كلّ واحد من المفهومين مع الآخر.

وأمّا بالنسبة إلى نفي الثالث؛ بأن احتُمل دخْلُ شيء في موضوع وجوب القصر، وأنّ الموضوع له مركّب من جزءين، أحدهما خفاء الأذان، أو احتمل العِلّيّة التامّة لشيء آخر، وأنّه عِدلٌ لخفاء الأذان ـ مثلاً ـ في ترتُّب وجوب القصر عليه، فهل يصحّ التمسُّك بإطلاقها لنفيه في كلا الاحتمالين ، أو لا؟

الحقّ هو التفصيل : وهو أنّه إن قلنا : إنّ أدوات الشرط موضوعة لغةً للعِلّيّة المنحصرة أو منصرفة إليها، فلا يصحّ التمسُّك بإطلاقها لنفي الثالث، سواء احتمل كونه جزء العلّة، أم علّة مُستقلّة؛ لأنّه بعد رفع اليد عن ظهورهما بالتعارض رأساً بالعلم بالتقييد في الجملة، لا يبقىٰ ما به يُنفىٰ الثالث، وليس للظهور مراتب حتّىٰ يبقىٰ بعض مراتبه بعد رفع اليد عن بعضها الآخر.

وإن قلنا : إنّ استفادة العِلّيّة المُنحصرة والمفهوم من الإطلاق ومقدّمات الحكمة، صحّ التمسُّك بإطلاقها لنفي الثالث.

وإن علم بتقييد أحدهما إجمالاً كما في سائر المطلقات، كما لو قال: «أعتق رقبة»، وعلم باعتبار الإيمان فيها بدليل خاصّ، وشكّ في اعتبار وصف آخر، فإنّه يصحّ التمسّك بإطلاقها لنفي المشكوك اعتباره، وما نحن فيه من هذا القبيل.

التنبيه الثالث : في تداخل الأسباب والمسبَّبات

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، نحو: «إذا بلت فتوضّأ، وإذا نمت فتوضّأ»، فهل يتداخل فيه الأسباب أو المسبّبات أو لا؟ ولابدّ فيه ـ أيضاً ـ من تقديم أُمور :

الأمر الأوّل : محطّ البحث ، هو ما إذا أُحرز أنّ كلّ واحد من الشرطين علّة تامّة للجزاء، ومستقلّ في التأثير علىٰ فرض انفراده، فيقع البحث فيه في التداخل. وأمّا إذا لم يُحرز ذلك، واحتُمل عدم استقلال كلّ واحد منهما في التأثير، وأنّ المؤثّر والعلّة التامّة هو مجموعها، أو فرض احتمال الأعمّ من ذلك وممّا إذا أُحرز أنّ كلّ واحد منهما علّة تامّة مستقلّة، فليس هو محطّ البحث في التداخل وعدمه.

الأمرالثاني : أنّ محلّ البحث هو ما إذا كان الجزاء الواحد قابلاً للتكثّر؛ لأجل أنّ الجزاء هو الطبيعة، وهي قابلة للتكثّر في أفرادها كالوضوء، أو لأجل أنّ المأخوذ في الجزاء في أحد الشرطين طبيعة من الوضوء، وفي الآخر طبيعة أُخرىٰ منه بنحوٍ من أنحاء التغاير، بخلاف ما ليس كذلك كالقتل، فإنّه ليس محلّ البحثِ والكلامِ هنا.

ولا فرق ـ أيضاً ـ بين أن يكون الشرطان تحت طبيعة واحدة ومن جنس واحد ـ كما لو قال : «إذا بلت فتوضّأ»، فبال المكلّف مرّتين ـ وبين اختلافهما في الجنس والطبيعة، كما لو قال: «إذا بلت فتوضّأ، وإذا نمت فتوضّأ».

الأمر الثالث : معنىٰ تداخل الأسباب هو أنّ المؤثّر في المسبَّب هو مجموعها أو أحدها علىٰ فرض انفراده، ومعنىٰ تداخل المسبَّبات هو أنّ المُقتضَىٰ ـ بالفتح ـ واحدٌ، وأنّ لكلّ واحد من الشرطين أثراً مُستقلاًّ، ومثّلوا لذلك بما لو قال: «أكرمْ عالماً، وأكرم هاشميّاً» فأكرم هاشميّاً عالماً[1]، فإنّه لاريب في أنّه امتثال لأمرين بإكرام واحد، لكن في هذا المثال نظر؛ لأنّ مورد تداخُل المسبّبات هو بعنيه مورد تداخل الأسباب،

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٢٤٠، وفوائد الأُصول ٢ : ٤٩٧ .

ولكنّه علىٰ فرض القول بعدم تداخل الأسباب قد يقال بتداخل المسبّبات، وقد عرفت أنّ محطّ البحث في تداخل الأسباب: هو ما إذا اتّحد الجزاء لكلٍّ من الشرطين، والمثال ليس كذلك؛ لأنّ الإكرام المتعلّق بالعالم غير الإكرام المتعلّق بالهاشميّ، فتأمّل جيّداً.

الأمر الرابع: أنّ البحث في التداخل وعدمه إنّما هو في اقتضاء القواعد اللفظيّة اللُّغويّة ذلك، فلابدّ أن يُفرض بعد الفراغ عن إمكانه عقلاً، وإلّا فلو امتنع التداخل أو عدمه عقلاً، لاتصل النوبة إلىٰ البحث في مقتضىٰ القواعد اللُّغويّة وانّه ماذا؟

فذهب **بعضهم** إلىٰ امتناع عدم التداخل عقلاً؛ لأنّه لاريب في أنّه يمكن أن يقال: «إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا أكرمك زيد يجب عليك إكرامه مرّتين»، وكذا لو قال: «إذا نمت وبلت يجب عليك وضوءان»، ولكن لو قال: «إذا نمت يجب عليك الوضوء، وإذا بلت يجب عليك الوضوء»، فعلىٰ فرض عدم تداخلهما، ووجوب الإتيان بالوضوء مرّتين، لابدّ أن يُقيِّده بقيدٍ، ولا يصحّ ذلك إلّا أن يقول: «إذا بلت فتوضّأ، وإذا نمت توضّأ وضوءً آخر» وهذا القيد ـ أيضاً ـ إنّما يصحّ فيما لو تقدّم أحد الشرطين في الوجود والصدور من المكلّف دائماً، وتأخّر الآخر كذلك، وفيما نحن فيه ليس كذلك؛ فإنّه قد يوجد المتأخّر متقدِّماً والمتقدّم متأخّراً، فلا يصحّ التقييد بالآخر ـ أي بهذا اللفظ ـ أيضاً، ومع عدم تقييد أحد الجزاءين بقيد، فلا يتعدّد الجزاء، فيتداخلان، فلا يمكن عدم التداخل، فلا تصل النوبة إلى الاستظهار من الأدلّة[1].

وفيه: أنّه يمكن التقييد بقيدٍ آخر غير ما ذكره ـ أي قيد «آخر» ـ لأنّه يمكن أن يقال: «إذا بلت فتوضّأ وضوءً من قِبَل البول، وإذا نمت فتوضّأ وضوءً من قِبَل النوم».

لا يقال: لايجوز أن يُقيَّد المعلول بعلّته؛ لأنّه يلزم وقوعهما في رتبة واحدة، وأن يكون المعلول في رتبة العلّة.

---

١ ـ نهاية الأُصول ١: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

لأنّه يقال: نعم تقييد المعلول بعلّته تكويناً وبذاته ممتنع للمحذور المذكور، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل قيّده المتكلّم بذلك، فلا يلزم المحذور المذكور.

مقتضى القواعد اللفظيّة

وإذا عرفت إمكان التداخل وعدمه عقلاً، فلابدّ من بيان مُقتضىٰ القواعد اللفظيّة، وقد عرفت أنّ الشرطين: إمّا طبيعتان متغايرتان، مثل: «إذا بلت فتوضّأ، وإذا نمت فتوضّأ»، وإمّا فردان من طبيعة واحدة ـ كما لو بال المكلّف في القضيّة الأُولىٰ ـ مرّتين.

أمّا المقام الأوّل:

فقال العلاّمة ﴿ على ما حُكي عنه: إنّ كلّ واحد من الشرطين في الأوّل: إمّا علّة تامّة مستقلّة في التأثير، أو لهما تأثيرٌ واحدٌ، أو لأحدهما المعيّن، أو الغير المعيّن، والأقسام كلّها باطلة، إلّا الأوّل[1].

فقال الشيخ ﴿ : إنّ مرجع ما ذكره إلىٰ دعاوىٰ ثلاثة:

أحدها: أنّ كلّ واحد من الشرطين مؤثّر.

وثانيها: أنّ أثر الثاني غير أثر الأوّل.

ثالثها: أنّ المُقتَضىٰ لكلّ واحد منهما غير المقتَضى للآخر.

ثمّ أطال الكلام في كلّ واحد من هذه الدعاوىٰ:

أمّا الأُولىٰ: فاستدلّ لعدم التداخل بمقتضىٰ القواعد اللّفظيّة بوجوه[2] تبعه في كلّ واحد منها بعض الأعاظم:

الأوّل: ما تبعه فيه في «الكفاية»: وهو أنّه لا إشكال في أنّ الشرط علّة

---

١ ـ أُنظر مختلف الشيعة ٢ : ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٧٧ سطر ٢٢.

مستقلّة للجزاء، وقضيّة ذلك تعدُّد الجزاء بتعدُّد الشرط، ومُقتضىٰ إطلاق الجزاء وإن كان اتّحاده، وأنّه نفس الطبيعة في كلّ واحد منها، لكن ظهور الشرطيّة حاكم علىٰ إطلاق الجزاء؛ لأنّه بيان، والإطلاق إنّما هو فيما ليس فيه بيان، فمقتضىٰ تعدُّد الشرط هو تعدُّد الجزاء، ويرفع اليد عن إطلاق الجزاء، وأنّ الجزاء لكلّ واحد من الشرطين غير الآخر[١].

الثاني: ما اختاره الميرزا النائيني قدس سره **حيث قال ما حاصله**: إنّ الأصل يقتضي عدم تداخل الأسباب والمسبّبات؛ لأنّ الأمر متعلّق بالجزاء، ومقتضاه هو إيجاد الطبيعة، والعقل حاكم بأنّ إيجاد الطبيعة يتحقّق بإيجاد فرد واحد منها، فكفاية الإتيان بالجزاء مرّة واحدة إنّما هو بحكم العقل؛ حيث إنّه أُخِذ بنحو صِرف الوجود، لا أنّه مقتضىٰ إطلاق الجزاء، لكن لو دلّ دليل علىٰ أن المطلوب متعدّد لا يعارضه حكم العقل؛ لأنّ كلّ مطلوب يتحقّق امتثاله بفرد واحد، وهو لا يُنافي حكم العقل بتحقّق الطبيعة بإيجاد فرد منها، وأمّا أنّ المطلوب متعدّد أو لا، فلا حكم للعقل فيه، فلو دلّ ظاهر الشرطين علىٰ تعدُّد المطلوب لم يُعارضه شيء أصلاً[٢].

وقال المحقّق الأصفهاني صاحب الحاشية قدس سره ما يقرب من ذلك؛ حيث قال: لايخفىٰ أنّ متعلَّق الجزاء نفس الماهيّة المهملة، والوحدة والتكرار خارجان، فهي بالنسبة إلىٰ الوحدة والتعدُّد لا اقتضاء، بخلاف أداة الشرط، فإنّها ظاهرة في السببيّة المطلقة، ولا تعارض بين الاقتضاء واللا اقتضاء، ولكن الماهيّة وإن كانت في حدّ نفسها كذلك، إلّا أنّه لابدّ للمتكلّم الحكيم أن يُلاحظها علىٰ نهج الوحدة أو التعدُّد؛ أي أحدهما معيّناً؛ إذ لا يعقل تعلُّق حكم العقل بالمهمل، فهناك ظهوران متعارضان، خصوصاً إذا كان ظهور الأداة في السببيّة المطلقة لا بالوضع.

---

١ ـ كفاية الأصول: ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

٢ ـ فوائد الأصول ٢: ٤٩٣.

فالوجه للقول بعدم التداخل: أنّه إذا عُرضت القضيّتان على العرف والعقلاء، يرون أنّ مقام الإثبات ومقام الثبوت مقترنان، ويحكمون بمقتضىٰ تعدُّد السبب بتعدُّد متعلَّق الجزاء، من غير التفاتٍ إلى أنّ مقتضىٰ إطلاق المتعلّق خلافه، وهذا المقدار من الظهور العرفيّ كافٍ[1].

الثالث: ما أشار إليه الشيخ الأعظم‏ۚ وتبعه فيه **المحقّق الهمداني‏ۚ** في «المصباح» في باب الوضوء؛ حيث قال: مقتضىٰ القواعد اللفظيّة هو سببيّة كلّ شرط للجزاء مستقلّاً، ومقتضاه تعدُّد اشتغال ذمّة المكلّف بتعدُّد سببه؛ لأنّ مقتضىٰ إطلاق سببيّة كلّ شرط تنجُّزُ الجزاء عند حصوله، ومقتضىٰ تنجُّز الجزاء عند كلّ سبب، حصولُ اشتغال ذمّة المكلّف بفعل الجزاء بعدد الخطابات المتوجّهة إليه، فكأنّ المولىٰ قال في مثل «إن جاءك زيد فأعطِهِ درهماً، وإن أكرمك فأعطِهِ درهماً»: «أعطِهِ درهمين» لأنّ إعطاء درهم واحد لا يعقل أن يكون امتثالاً لأمرين، إلّا إذا كان الثاني تأكيداً للأوّل؛ ولم يوجب اشتغال الذمّة، وهو باطل بعد فرض تأثير السبب الثاني في الفعل.

ثمّ أشار إلى أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة، فكما أنّ لكلّ علّة تكوينيّة معلول خاصّ، فكذلك العلل التشريعيّة[2].

واستدلّ في «الدرر»[3] بذلك؛ أي أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة.

وهذه خلاصة الاستدلالات التي ذكرها الشيخ‏ۚ.

أقول: لابدّ من ملاحظة أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في حدوث الجزاء عند حصول الشرط ـ ودلالتها علىٰ ذلك، كما في «الكفاية» ، أو ظهورها في أنّ الشرط علّة مُستقلّة للجزاء، كما عبّر به الشيخ‏ۚ هل هو بالوضع، أو بالإطلاق ومقدّمات الحكمة؟

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ٣٢٦.

٢ ـ مطارح الأنظار : ١٨٠ سطر ١٧، مصباح الفقيه (كتاب الطهارة) : ١٢٦ سطر ٥.

٣ ـ اُنظر درر الفوائد ١ : ١٧٤ هامش رقم ١.

والاستدلالات المذكورة مبنيّة علىٰ الأوّل؛ أي أنّ الظهور المذكور بوضع الأداة لذلك، وحينئذٍ فظهور الجملة الشرطيّة حاكم علىٰ ظهور إطلاق الجزاء.

لكن ليس كذلك، بل كما أنّه يُتمسَّك لوحدة الجزاء بالإطلاق ومقدّمات الحكمة ـ لا بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ونحوه ـ كذلك ظهور الجملة الشرطيّة ودلالتها علىٰ حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، إنّما هو بالإطلاق، وأنّ مقتضىٰ الإطلاق فيها أنّ الشرط علّة مستقلّة للجزاء ـ سواء تقدّم عليه شرط آخر له، أم قارنه، أم تأخّر عنه ـ لا بالوضع، كما هو واضح.

وحينئذٍ **فلو قال**: «إذا بلت فتوضّأ» فلا تنافي بين إطلاقي الصدر والذيل، وكذا لو قال: «إذا نمت فتوضّأ» لا تنافي بين إطلاقي صدرها وذيلها، لكن بين الإطلاقات الأربع في القضيّتين منافاة، والمعلوم إجمالاً هو رفع اليد عن أحد الإطلاقين: إمّا إطلاق الشرط، أو إطلاق الجزاء، وليس إطلاق الشرط حاكماً علىٰ إطلاق الجزاء؛ لما عرفت من أنّ حكومة ظهور الشرط علىٰ الظهور المستفاد من إطلاق الجزاء متوقّفة علىٰ أن يكون استفادة ظهور الشرط من الوضع، وأنّ أدوات الشرط موضوعة للدلالة علىٰ الحدوث عند الحدوث، وقد عرفت منعه، وجميع الوجوه المذكورة مبنيّة علىٰ ذلك.

وأمّا قياس العلل الشرعيّة على العلل التكوينيّة، وأنّه كما يقتضي كلّ واحد من العلل التكوينيّة معلولاً مستقلّاً واحداً، فكذلك العلل التشريعيّة.

فقد عرفت فساده غير مرّة، وأنّه مع الفارق؛ لأنّ المعلول في العلل التكوينيّة تابع لعلّته وليس قبل المعلول تقدير له، فالمعلول تمام حيثيّة العلّة، بخلاف العلّة التشريعيّة، فإنّه يتقدّر المعلول بقدرٍ معلوم أوّلاً، ثمّ يتعلّق به الإرادة، فالعلّة فيها تابعة للمعلول، فالآمر يُقدِّر المعلول أوّلاً: بأنّه نفس الطبيعة أو الطبيعة المقيَّدة بقيد، ثمّ تتعلّق به إرادته.

ثمّ إنّه اعترف بعضهم: بأنّ ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث،

إنّما هو بالإطلاق ـ أيضاً ـ كما في الجزاء، كما ذكرناه، لكنّه مع ذلك قدّم إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء؛ من جهة حكم العقل: بأنّ العلّتين لا يمكن أن تُؤثّرا في واحد، فإطلاق الشرط ـ بضميمة هذا الحكم العقليّ ـ مقدَّم على إطلاق الجزاء، ومقتضىٰ ذلك هو عدم التداخل، وأنّ الجزاء في كلّ واحدة من القضيّتين جزاء خاص[1].

وفيه : أوّلاً : أنّ الجمع الذي حكموا بأنّه أولىٰ من الترجيح والطرح، هو الجمع العرفيّ العقلائيّ، وقضيّة عدم تأثير الاثنين في واحد حكم عقليّ مبنيّ علىٰ برهان دقيق، كما بُيّن في محلّه[2]، ولا يصحّ ابتناء الجمع العرفيّ العقلائيّ علىٰ هذه المسألة الدقيقة العقليّة.

وثانياً : لو أغمضنا عن ذلك لكن يمكن أن يُعكس الأمر؛ بأن يقال: إنّ إطلاق الجزاء ـ بضميمة هذا الحكم العقليّ ـ يرجّح علىٰ إطلاق الشرط ويُقدَّم عليه، ومُقتضىٰ ذلك هو التداخل.

والحاصل : أنّه لابدّ من التخلّص عن مخالفة هذا الحكم العقليّ، ولا يمكن مع بقاء إطلاق كلّ واحد من الشرط والجزاء علىٰ حاله، فلابدّ من رفع اليد عن أحد الإطلاقين ـ إطلاق الشرط، أو إطلاق الجزاء ـ ولا ترجيح لرفع اليد عن الثاني، بل هما متساويان.

فالحقّ في تقرير عدم التداخل هو ما اختاره صاحب الكفاية في الحاشية: وهو أنّ المتبادر في التفاهم العرفيّ فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء: أنّ كلّ واحد من الشرطين علّة تامّة للجزاء، وأنّ لكلّ واحد منهما جزاءً خاصّاً من دون التفات إلىٰ أنّ ذلك منافٍ لإطلاق الجزاء[3]: إمّا لأجل قياسهم العلل التشريعيّة علىٰ العلل

---

١ ـ مصباح الفقيه ١ : ١٢٦ سطر ١٩.

٢ ـ الأسفار ٢ : ٢٠٩ ـ ٢١٢.

٣ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٢٤٢ هامش ٣.

التكوينيّة؛ حيث إنّه يترتّب علىٰ كلّ واحد من العلل التكوينيّة معلول خاصّ، كالنار والشمس للحرارة، فإنّ لكل واحدة منهما حرارة خاصّة، وقد عرفت سابقاً أنّ هذا القياس فاسد لكنّه لا يضرّ في كونه منشأً للمتفاهم العرفيّ.

وإمّا لأنّهم يرون أنّ بين العلّة ونفس المعلول ارتباطاً ومناسبة، وأنّ في موت الهرّة ـ مثلاً ـ في البئر ونزح عشر دِلاء مناسبة، وكذلك بين موت الفأرة ونزح عشرة، فيحكمون بنزح عشرين في موتهما معاً فيه، فكذلك يرون أنّ بين كلّ واحد من النوم والبول مناسبة مع الوضوء، فيتعدّد وجوب النزح المقدَّر عند تعدُّد الشرط عندهم.

وعلىٰ أيّ تقدير فالتفاهم العرفيّ في ذلك كافٍ في تقديم ظهور الشرطيّة ـ في تأثير كلّ واحد منهما أثراً مستقلّاً ـ علىٰ ظهور إطلاق الجزاء، أو لأظهريّتها منه.

لكن أورد عليه بعضهم : بأنّه لاريب في أنّ الأسباب الشرعيّة علل للأحكام المتعلّقة بأفعال المكلّفين، لا لنفس الأفعال؛ ضرورة لزوم الانفكاك علىٰ تقدير علّيّتها لها، لا لأحكامها، فتعدّدها لا يوجب تعدّد الفعل، وإنّما يوجب تعدُّد معلولها، وهو الوجوب، وتعدّده لا يدلّ علىٰ وجوب إيجاد الفعل مكرّراً[1].

توضيح ذلك : أنّ هيئة الأمر ـ في قوله : «توضّأ عند صدور البول» ـ موضوعة للبعث، الظاهر في أنّه معلول لإرادة حتميّة، ما لم ينضمّ إليه قرينة دالّة علىٰ أنّه عن إرادة غير حتميّة، والوجوب مُستفاد من البعث المعلول عن إرادة حتميّة، فلو قال بعد ذلك: «إذا نمت فتوضّأ» فهو ـ أيضاً ـ بعث معلول عن إرادة حتميّة، لكن هذه الإرادة التي هي علّة لهذا البعث عين الإرادة التي هي علّة للبعث الأوّل، ومع ذلك هذا البعث غير البعث الأوّل، والوجوب المستفاد منه غير الوجوب المستفاد من البعث الأوّل، لكنّه لا يوجب تعدُّد الوجوب، بل هو تأكيد للأوّل، وليس معنىٰ التأكيد أنّه مجاز، ولا أنّ الهيئة مستعملة في التأكيد، بل الهيئة مستعملة في البعث إلىٰ الوضوء مثل

---

[1] ـ أنظر عوائد الأيّام : ١٠١ سطر ٢٤، وانظر أيضاً مطارح الأنظار : ١٧٩ سطر ٣٢.

الأوّل، ومنشؤهما إرادة حتميّة، كما هو كذلك في الأوامر العرفيّة، فإنّه قد يأمر المولىٰ عبده بشيء، ويُؤكّد أمره بأمر آخر وثالث؛ لمكان أهمّيّة الغرض في نظره، مع أنّ إرادته واحدة، والثاني مع أنّه بعث آخر تأكيد للأوّل، وليس معناه أنّه عين الأوّل. وحينئذٍ فالأمر دائر بين رفع اليد عن ظهور إطلاق الشرط المقتضي لتعدّد الجزاء وبين رفع اليد عن إطلاق الجزاء المقتضي لوحدة الجزاء ورفع اليد عن ظهور السياق في أنّ الثاني تأسيس المقتضي لتعدد الجزاء، وحيث إنّ ظهور السياق أهون من الأوّلين، فالأولى رفع اليد عنه بحمل الثاني على التأكيد لا التأسيس. هذا غاية ما ذكروه من الإشكال.

واُجيب عنه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره الشيخ الأعظم‌ تتئ : وهو أنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة في القضيّتين هو أنّ كلّاً منهما علّة مُستقلّة لاشتغال ذمّة المكلّف، فالشرط الثاني ـ أيضاً ـ موجب لاشتغالٍ آخر غير الاشتغال الحاصل من الأوّل؛ لوجود المقتضي وعدم المانع.

أمّا وجود المُقتضي فهو ظاهر؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد من الشرطين علّة مُستقلّة لوجوب الوضوء في المثال.

وأمّا عدم المانع فلأنّ المفروض أنّ الجزاء قابل للتكثُّر، ومقتضىٰ تعدُّد الاشتغال هو تعدُّد المشتغَل به ـ بالفتح ـ وجوداً وقد فُرض أنّ الشرط علّة للوجوب، وإنّما يصحّ أن يُجعل الثاني تأكيداً للأوّل لو كان بينهما تقدّم وتأخّر، والشرطان بحسب الوجود الخارجي كذلك، فيوجد أحدهما بعد الآخر، لكن المناط هو التقدّم والتأخّر في مقام الجعل والتشريع، وليسا كذلك، فإنّ كلّ واحد من النوم والبول في مقام الجعل والتشريع في عَرْض واحد وفي رتبة واحدة، فلا يمكن أن يُجعل أحدهما تأكيداً للآخر.

ثمّ ذكر في آخر كلامه: أنّه لو فرض أنّ أحد الشرطين علّة لجهة، والآخر علّة لجهة اُخرىٰ، متصادقين علىٰ موضوع واحد، أمكن أن يُجعل أحدهما تأكيداً للآخر،

بخلاف ما لو كان الشرطان علّتين لعنوان واحد، وهو وجوب الوضوء، وما نحن فيه من قبيل الثاني، لا الأوّل[1]. انتهىٰ.

أقول : أمّا ما ذكره : من أنّ الشرط الثاني علّة لاشتغال آخر في الذمّة غير الأوّل، فقد عرفت سابقاً ما فيه، فإنّه لا يوجب إلّا اشتغال ذمّته بوجوب الوضوء، وقد كانت الذمّة مشغولة به، فيقع الثاني تأكيداً للأوّل.

وأمّا ما أفاده : من أنّه لو فرض أنّ أحد الشرطين علّة لجهة غير الجهة التي هي معلولة للآخر، وتصادقا علىٰ موضوع واحد، أمكن أن يُجعل أحدهما تأكيداً للآخر، ولكن ما نحن فيه ليس كذلك.

فهو ـ أيضاً ـ كما ترىٰ، فإنّه علىٰ فرض كونّ الجزاء لأحد الشرطين غير ما للآخر، لم يمكن جعل أحدهما تأكيداً للآخر، فإنّه لو أفطر شخص في صوم شهر رمضان بشرب الخمر، لارتكب محرّمين، وخالف تكليفين، لا أنّه ارتكب حراماً مؤكّداً لتصادق العنوانين.

وأمّا ما ذكره : من أنّ الحمل علىٰ التأكيد إنّما يصحّ لو تقدّم أحد الشرطين علىٰ الآخر في مقام الجعل والتشريع، ففيه : أنّه ليس معنىٰ التأكيد : أنّ الثاني مستعمل في مفهوم التأكيد، بل معنىٰ التأكيد هو تكرار مطلب واحد ولو بغير اللفظ، فلو قال لعبده: «اُخرج» وأشار بيده إلىٰ الخروج، فهو تأكيد لبعثه إلىٰ الخروج؛ للفرق بينه وبين ما لو اقتصر علىٰ قوله: «اُخرج» بدون الإشارة إليه باليد، فلو فرض إمكان بعثه إلىٰ شيء واحد باللفظ مرّتين، فالثاني تأكيد للأوّل.

فما ذكره : من اعتبار عدم تقارن المؤكِّد والمؤكَّد، واعتبار تقدُّم أحدهما على الآخر في الحمل على التأكيد، أيضاً غير مُستقيم.

الوجه الثاني : ما ذكره الشيخ الأعظم‏ﷺ أيضاً : من أنّه يمكن أن يقال بالتزام

---

١ ـ أنظر مطارح الأنظار : ١٧٩ ـ ١٨٠ السطر الأخير.

أنّها أسباب لنفس الأفعال لا لأحكامها.

والاشكال بلزوم الانفكاك يمكن أن يدفع : بالقول بأنّ الجنابة ـ مثلاً ـ سبب جعليّ للغُسل، لا عقليّ ولا عاديّ، ومعنىٰ السبب الجعليّ هو أنّ لها نحو اقتضاء للغسل في نظر الجاعل، علىٰ وجهٍ لو انقدح ذلك في نفوسنا نجزم بالسببيّة، ويكشف عن ذلك قول المولىٰ لعبده : «إذا جاء زيد من السفر فأضفه»، فإنّ للضيافة نحو ارتباط بالمجيء من السفر، فالقول بأنّها ليست أسباباً لنفس الأفعال لا وجه له... إلىٰ أن قال:

لكن الإنصاف : أنّه ـ أيضاً ـ لايفيد، فإنّ معنىٰ جعليّة السبب ليس إلّا مطلوبيّة المسبَّب عند وجود السبب، والارتباط المدّعىٰ بين الشرط والجزاء ـ من حيث إنّ الجزاء من الأفعال الاختياريّة ـ معناه : أنّ الشرط منشأ لانتزاع أمر يصحّ جعله غايةً للفعل المذكور[1].

وأجاب المحقّق العراقيّ أيضاً بهذا الجواب الذي ذكره[2] أوّلاً؛ غفلةً عن رجوعه عنه بما ذكره.

الوجه الثالث : الذي ذكره ـ أيضاً ـ بعد الغضّ عن الوجه الثاني، وحاصله: أنّ مقتضىٰ تأثير كلّ واحد من الشرطين مستقلّاً هو الوجوب المستقلّ، بعد فرض أنّها أسباب للأحكام المتعلّقة بالأفعال، لا لنفس الأفعال، وإلّا فتأكّد الوجوب في ظرف تكرار الشرط، يستلزم عدم استقلال الشرط في التأثير؛ لبداهة استناد الوجوب المتأكّد إليهما، لا إلىٰ كلّ واحد منهما، وحينئذٍ فمن المعلوم اقتضاء الوجوبين المستقلّين وجودين كذلك، ولازم ذلك ـ أيضاً ـ عدم التداخل[3]. انتهىٰ.

والأولىٰ في وجه القول بعدم التداخل ما ذكرها : من أنّه المتبادر إلى الأذهان

---

١ ـ مطارح الأنظار : ١٨٠ سطر ٢٠.

٢ ـ مقالات الأُصول ١ : ١٤٢ سطر ٢.

٣ ـ نفس المصدر سطر ١٠.

العرفيّة، وهو كافٍ في إثباته.

هذا كلّه في المقام الأوّل أي ما إذا تعدّد جنس الشرط.

وأمّا المقام الثاني:

ـ أي ما إذا اتّحد جنس الشرطين، كما لو قال: «إذا بلت فتوضّأ»، فبال المكلّف مرّتين ـ: فلْيُعلمْ أنّ محطّ البحث في هذا القسم: هو ما إذا اُحرز أنّ الشرط هو الأفراد الخارجيّة للبول ـ مثلاً ـ لا جنس البول وطبيعته، وأنّ معنىٰ «إذا بلت فتوضّأ»: أنّه متىٰ بلت وصدر منك البول في الخارج يجب عليك الوضوء، فيتفرّع عليه البحث في تداخل الأسباب أو المسبّبات؛ إمّا لأجل انحلال القضيّة الشرطيّة إلىٰ ذلك، كما هو مختار المحقّق الميرزا النائيني‌ تَتِّنُّ[1] أو لغير ذلك.

وأمّا لو فُرض أنّ المؤثّر والشرط هي طبيعة البول ـ أو احتُمل ذلك ـ فلا تصل النوبة إلى هذا البحث؛ لأنّ السبب ـ حينئذٍ ـ واحد، هو طبيعة البول وإن تكرّر صدوره منه.

وفي الانحلال الذي ذكره المحقّق النائيني‌ تَتِّنُّ منع وعلىٰ فرض كون الشرط هو الأفراد الخارجيّة، ففرقٌ بين هذا القسم وبين القسم الأوّل، فإنّه لا منافاة بين إطلاق الصدر وإطلاق الذيل في كلّ واحدة من الشرطيّتين في القسم الأوّل، وإنّما التنافي هو بين الإطلاقات الأربعة في القضيّتين ـ كما تقدّم ـ بخلاف هذا القسم، فإنّ إطلاق الشرط يُنافي إطلاق الجزاء في كلّ قضيّة شرطيّة فيه، وأنّ الصدر ظاهر في أنّ كلّ واحد من الأفراد مؤثّر مستقلّ، وهو منافٍ لظهور وحدة الذيل ـ يعني الجزاء ـ فيه، ولا إشكال في حكومة ظهور الصدر علىٰ ظهور الذيل؛ لأنّه أظهر عرفاً بلا إشكال، ويتفرّع علىٰ ذلك القولُ بعدم التداخل. هذا كلّه في تداخل الأسباب.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٤٩٤.

وأمّا الكلام حول التداخل في المسبّبات :

بعد فرض كون كلّ واحد من الشرطين مؤثّراً مستقلاً، وأنّ أثر كلٍّ منهما غير أثر الأوّل، فهل يستلزم تعدُّدَ الجزاء ـ وتكرُّره بحسب العمل ـ حسبَ تعدُّد الشرط وتكرُّره، أو لا، بل يكفي إيجاد فرد واحد من الجزاء، الذي يعبَّر عنه بتداخل المسبَّبات؟

فقال الشيخ تَيِّئُ : إنّ تداخل المسبَّبات ـ بمعنىٰ كفاية إيجاد فرد واحد من الجزاء مع وجوب المتعدِّد عليه ـ ممتنع، بعد فرض أنّ كلّ واحد من الشرطين علّة تامّة، وأنّ معلول كلّ واحد منهما غير معلول الآخر، فلا يمكن التعبُّد بدليل خاصّ علىٰ كفايته؛ لامتناعه، وعلىٰ فرض ورود دليل خاصّ عليه، فلابدّ إمّا من رفع اليد عن الدعوىٰ الأُولىٰ التي ذكرها العلّامة[1]؛ أي عن العلّيّة التامّة لكلّ واحد من الشرطين، وإمّا عن الثانية؛ أي تغاير أثر كلّ واحد من الشرطين[2]. انتهىٰ محصّله.

أقول : فيه أنّه إن جُعل الجزاء هو الفردَ الخارجيّ، وأنّ البول ـ مثلاً ـ علّة تامّة لوجود فرد خارجيّ من الوضوء ـ مثلاً ـ وكذلك النوم، فما ذكره صحيح، لكن قد عرفت عدم تعلّق الأوامر والنواهي بالخارج؛ لامتناعه، ولا يلتزم به الشيخ تَيِّئُ أيضاً.

وإن جُعل الجزاء عنواناً كلّيّاً، كالعنوان الكلي للوضوء في قوله: «إذا بلت فتوضّأ»، غير العنوان الكلي منه في قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، والتغاير بين العنوانين لابدّ أن يكون بالقيد، والقيود مختلفة، فإن قُيِّد أحدهما بقيد مضادّ للآخر، ولم يمكن اجتماعهما في مقام الثبوت ونفس الأمر كالسواد والبياض، فالأمر كما ذكره تَيِّئُ من امتناع تداخل المسبّبات، فلا يكفي الوضوء مرّة واحدة ـ في المثال ـ في امتثال الأمرين.

---

١ ـ تقدّم تخريجه قريباً.

٢ ـ مطارح الأنظار : ١٨٠ .

وإن قُيّد كلٌّ منهما بقيد مُخالف للآخر، ويمكن اجتماعهما في واحد، كالبياض والزنجيّ ـ مثلاً ـ فمقتضىٰ القاعدة كفاية الإتيان بمجمع العنوانين في امتثال الأمرين، بل احتمال ذلك كافٍ في الحكم بإمكان تداخلهما؛ لأنّ الحكم بالامتناع يحتاج إلىٰ إثبات أنّ بين القيدين تضادّ، وإلىٰ دليل وبرهان عليه، وإلّا فمجرّد احتمال التضادّ بينهما لا يكفي في الحكم بالامتناع. هذا في مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات: فمقتضىٰ القاعدة هو عدم تداخل المسبَّبات، والحكم بالاشتغال ولزوم الإتيان بالجزاء مرّتين أو أزيد حسب تعدُّد وجود الشرط، إلّا أن يدلّ دليل علىٰ كفاية الإتيان به مرّة واحدة، كما قيل في الأغسال: إنّها كذلك، فمع عدم التداخل في أسبابها تتداخل مسبّباتها[1].

خاتمة:

تعرّض بعضهم في المقام إلى ما لايخلو إيراده عن الفائدة في الفقه وهو أنّه يعتبر في المفهومِ القيودُ المأخوذة في المنطوق في جانب الموضوع والحكم، فإذا قيل: «إن جاءك زيد يوم الجمعة قبل الزوال فأكرمه بالضيافة» ـ مثلاً ـ فمفهومه انتفاء سنخ هذا الحكم إذا لم يجيء يوم الجمعة قبل الزوال، فبانتفاء أيّ قيد منها ينتفي الحكم[2]، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وكذا لا إشكال فيما لو قُيّد بالكلّ المجموعي فإنّ مفهوم قوله: «إذا جاءك زيد فأكرم مجموع العلماء»، هو انتفاء وجوب إكرام مجموعهم عند انتفاء مجيء زيد.

وإنّما الإشكال فيما لو قُيّد بالكلّ الاستغراقيّ، كما لو قيل: «إن جاءك زيد فأكرم

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٨٠ ـ ١٨١.

٢ ـ درر الفوائد: ١٩٧، وفوائد الأُصول ٢: ٤٨٥، ومقالات الأُصول ١: ١٣٩ ـ ١٤٠ سطر ١٣.

كلّ العلماء»، ومثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماءُ قدرَ كُرٍّ لم يُنجِّسه شيء»[١]؛ لأنّ النكرة في سياق النفي تُفيد العموم. فاختلفوا في أنّه هل يعتبر هذا القيد في المفهوم أيضاً، وأنّ المفهوم في المثال الأوّل: «أنّه إذا لم يجئكَ زيد فلا يجب إكرام كلّ العلماء»؛ بنحو عموم السلب، وفي المثال الثاني: «إذا لم يبلغ الماء قدر كُرّ ينجِّسه كلّ واحد من النجاسات»، أو أنّه لا يُعتبر هذا القيد في جانب المفهوم، فالمفهوم في المثال الأوّل: «لايجب إكرام جميع العلماء»؛ بنحو سلب العموم، وفي المثال الثاني: «ينجِّسه شيء»، كما اختاره المحقّق صاحب الحاشية على «المعالم»[٢] وجمع آخر[٣] ؟ قولان .

قال الشيخ الأعظم قدس سره ما حاصله : إنّه إن أُخذ «شيء» في «لم يـنجِّسه شيء» بنحو الآليّة والمرآتيّة لعناوين النـجاسات الواقـعيّة، فكأنّـه قـال: «لم يـنجّسه الدم والميتة...» إلخ، فيعتبر هذا في المفهوم أيضاً، فالمفهوم ـ حينئذٍ ـ : «إذا لم يبلغ الماء قدر كُرٍّ ينجّسه كلّ واحد من النجاسات»، وإن أُخذ بنحو الاستقلاليّة ـ أي المنظور فيه لا به ـ فالحقّ هو ما اختاره صاحب الحاشية على «المعالم»: من عدم اعتبار هذا القيد في جانب المفهوم.

ولكنّه قدس سره استظهر الأوّل، ثمّ قال: وأمّا ما ذكره المنطقيّون من أنّ نقيض الموجبة الكلّيّة سالبة جزئيّة، فإنّما هو بلحاظ أنّهم أخذوا لازم القضايا والقدر المتيقَّن من نقائضها، المطّرد في جميع الموارد، وإلّا فالظاهر من اللفظ أنّ نقيض الكلّية هي الكلّية، فلا ينافي ما استظهرناه. انتهىٰ ملخّص كلامه قدس سره[٤].

أقول : وفيه : أوّلاً : أنّ الشيء في الرواية أُخذ بـنحو الاسـتقلاليّة، لا الآليّـة

---

١ ـ مختلف الشيعة ١ : ١٨٦ .

٢ ـ هداية المسترشدين : ٢٩١ سطر ٣٣ .

٣ ـ نهاية الأُصول ١ : ٢٨٠ .

٤ ـ مطارح الأنظار : ١٧٤ سطر ٢٢.

والمرآتيّة لعناوين النجاسات، كما هو المتبادِر منها عرفاً، لكن من المعلوم أنّ المراد منه هو أحد النجاسات، لا بنحوٍ أُخذ قيداً مقدَّراً في الكلام، بل هو كناية عنها.

وثانياً: سلّمنا أنّه أُخذ بنحو المرآتيّة لعناوين النجاسات ، لكن ليس مفهوم السالبة موجبة؛ ليصير مفهوم ذلك: «إذا لم يبلغ قدر كرّ ينجِّسه شيء»، بل المفهوم ـ كما صرّحوا به ـ انتفاء سنخ الحكم الثابت عند ثبوت الشرط، فمفهومه: «الماء إذا لم يبلغ قدر كُرٍّ ليس هو بأن لا ينجّسه كلّ شيء» علىٰ فرض اعتبار القيد في ظرف المفهوم، كما استظهره‏ قدس‌سره غاية الأمر أنّه يلزمه قضيّة موجبة: وهي «أنّه إذا لم يبلغ قدر كُرٍّ يُنجِّسه شيء».

وبعبارة أُخرىٰ: مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه كلّ واحد من النجاسات من الدم والميتة وغيرهما» ـ: هو أنّه «إذا لم يبلغ قدر كرّ فهو ليس بحيث لا ينجّسه كلّ واحد من الدم والميتة وغيرهما»، ولازمه العقليّ هو تنجُّسه بشيء من المذكورات بنحو الإهمال والإجمال، وحينئذٍ فالقول: بأنّ المفهوم للقضيّة هو نقيضها، غيرُ صحيح؛ لما عرفت من أنّ المفهوم انتفاء سنخ الحكم الثابت في المنطوق علىٰ تقدير ثبوت الشرط؛ سواء كانت القضيّة موجبة أم سالبة، فمفهوم السالبة سلب السلب، وهو غير الإيجاب، كما عرفت.

الفصل الثاني

في مفهوم الوصف

وأنّه هل للوصف مفهوم؛ بحيث يُعارض التصريح بخلافه، أو لا؟

ولنقدّم أمرين :

الأمر الأوّل :

أنّ محطّ البحث في مفهوم الوصف أعمّ من المعتمِد على الموصوف ـ مثل: «أكرم الإنسان العالم» ـ وغيره؛ بأن يذكر الوصف والموصوف بلفظ واحد؛ مثل: «أكرم العالم».

وتوهّم : أنّ محطّ البحث هو القسم الأوّل فقط، وأنّه لو كان الغيرُ المعتمِد ـ أيضاً ـ محلَّ البحث، وأنّ لقولنا : «أكرم العالم» ـ أيضاً ـ مفهوم، للزم أن يكون مفهوم اللقب ـ أيضاً ـ محلّ الكلام، ولَزِم ثبوت المفهوم له ـ أيضاً ـ وأنّ مفهوم «أكرم الإنسان» هو عدم وجوب إكرام الحيوان، مع أنّه كما ترىٰ[1].

مدفوع : بأنّه إن أُريد أنّ القسم الثاني ليس محلّ الكلام ومحطّ بحث الأُصوليّين

---

١ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٥٠١ .

ونزاعهم، فهو واضح الفساد؛ ضرورة وقوع البحث بينهم فيه، وصرّح الشيخ قدّس سرّه في التقريرات[١] وصاحب الفصول[٢] قدّس سرّهما بذلك.

مضافاً إلى أنّ منشأ وقوع النزاع هو من هذا القبيل حيث فَهِم أبو عبيدة[٣] من قوله عليه السلام: (لَيُّ الواجِدِ يُحلّ عرضه وعقوبته)[٤] و (مَطْل الغنيّ ظلم)[٥] أنّ لَيّ غير الواجد لا يُحِلّ عقوبته، ومطْل غير الغنيّ ليس بظلم، مع أنّ الواجد والغنيّ وصفان غير معتمدين على الموصوف في الرواية.

وإن أُريد أنّه لا ينبغي البحث فيه فله وجه.

وأمّا قوله: وإلّا يلزم أن يقع مفهوم اللقب ـ أيضاً ـ مورداً للبحث، ففيه: أنّ مفهوم اللقب ـ أيضاً ـ محلّ للبحث، غاية الأمر أنّه بحث ضعيف.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ البحث يعمّ القسمين.

الأمر الثاني:

إنّ الوصف والموصوف: إمّا متساويان، كالإنسان الضاحك، أو الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف، كالإنسان الماشي، أو بالعكس، كالإنسان العالم، أو بينهما عموم من وجه، فهل يعمّ البحث جميع الأقسام، أو لا؟

الظاهر أنّ محلّ البحث هو ما إذا كان الموصوف أعمّ مطلقاً من الوصف، أو أعمّ من وجه، لكن في خصوص مادّة افتراق الموصوف عن الصفة لا غير؛ لأنّه يشترط في باب المفهوم إحراز وجود الموضوع ـ الذي جعل موضوعاً في المنطوق مع الوصف ـ

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٨٢ سطر ١١.

٢ ـ الفصول الغروية: ١٥١ سطر ٣٥.

٣ ـ ذكره في القوانين ١ في ضمن حجّة المثبتين: ١٧٨ سطر ١٢، ونسب هذا القول في شرح العضدي إلى أبي عبيد: ٣١١.

٤ ـ مسند أحمد بن حنبل: ٤: ٢٢٢، سنن ابن ماجة ٢: ٨١١ ح٢٤٢٧، سنن النسائي ٧: ٣١٦.

٥ ـ سنن النسائي ٧: ٣١٧، صحيح مسلم ٣: ١١٩٧ ح٣٣.

عارياً عن الوصف في جانب المفهوم، وهذا إنّما يتحقّق في القسمين المذكورين.

وبعبارة أُخرىٰ: المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم الثابت لموضوعٍ موصوفٍ بصفة عن نفس هذا الموضوع بعينه بدون الصفة، ولا يتحقّق ذلك فيما إذا كان الوصفُ أعمَّ من موصوفه وفي مادّة افتراق الصفة عن الموصوف في العامّين من وجه وكذا في المتساويين؛ لعدم احراز الموضوع مع انتفاء الصفة فيها؛ حتّىٰ يحكم بانتفاء سنخ الحكم عنه، وانتفاء سنخ الحكم عن موضوع آخر ليس من باب مفهوم الوصف، وتعليق الحكم علىٰ موضوع موصوف بصفة لا يدلّ علىٰ انتفائه عن موضوع آخر.

وأمّا ما ذكره بعض الشافعيّة: من أنّ قولهعليه‌السلام: (**في الغنم السائمة زكاة**)[1]، يدلّ علىٰ وجوب الزكاة في الإبل المعلوفة[2]، فيمكن أن يقال: إنّ ذلك لأجل قيام قرينة خارجيّة عليه، مضافاً إلى أنّه غلط وفاسد قطعاً لو أراد أنّ تلك الدلالة من جهة المفهوم.

وكذلك ما ذكره صاحب الكفايةقدس‌سره من أنّه علىٰ فرض استفادة العِلّيّة المنحصرة للوصف يشمل النزاع المتساويين[3] أيضاً، والظاهر أنّه سهوٌ من قلمه الشريف، فإنّه لا يتوهّم أحد أنّ مثل: «أكرم الإنسان الضاحك» يدلّ بحسب المفهوم علىٰ جعل حكم سلبيّ على موضوع آخر، كالحيوان الغير الضاحك.

دليل ثبوت مفهوم الوصف

إذا عرفت ذلك فنقول: مقتضىٰ ما ذكروه في مفهوم الشرط ـ من أنّ قضيّة إطلاق الشرط أو الجزاء هو أنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء ـ هو ثبوت المفهوم

---

١ ـ عوالي اللآلي ١: ٣٩٩ ح ٥٠.

٢ ـ المنخول للغزالي: ٢٢٢.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٢٤٥.

للوصف ـ أيضاً ـ لإمكان أن يقال فيه : إنّ مقتضىٰ إطلاق الموضوع كـ«الإنسان العالم» في «أكرم الإنسان العالم»، هو أنّه تمام الموضوع لوجوب الإكرام، فلو كان لقيدٍ آخر دخلاً في ثبوت الحكم لزم عليه البيان، وحيث إنّه لم يبيّن يُعلم أنّه تمام الموضوع له.

ثمّ إنّه يستفاد من الإطلاق أمر آخر أيضاً : وهو أنّه لا عِدْل لذلك الموضوع ينوب منابه في ترتّب ذلك الحكم عليه، وإلّا لزم عليه البيان، وحيث إنّه لم يُبيّنه يُعلم أنّ الموضوع لذلك الحكم منحصر بذلك، فيفيد سلبَ سِنْخ هذا الحكم عن الموصوف بدون الصفة، كالإنسان الجاهل في المثال.

لكن فيه : أنّك قد عرفت أنّ ما ذكروه ـ من أنّ مقتضىٰ الإطلاق هو أنّه تمام الموضوع ـ مُسلّم، وأمّا استفادة الانحصار من الإطلاق فهي ممنوعة؛ لأنّ ثبوت الحكم للموصوف بهذه الصفة، مع انتفاء الصفة وطُروّ وصف آخر عليه، لا يُنافي الإطلاق، كما مرّ تفصيله.

واستدلّ بعضهم لإثبات مفهوم الوصف : بأنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً، ومقتضىٰ ذلك هو ثبوت المفهوم له، وأنّ الظاهر أنّ لعنوان الوصف بخصوصه دَخْلاً في ثبوت الحكم، وعدمُ وصفٍ آخر ينوب منابه فيه، وإلّا يلزم أن يصدر الواحد من اثنين، ولا يصدر الواحد إلّا من الواحد، والقول بأنّ الجامع بين الوصفين هو المؤثّر خلاف ظاهر الكلام؛ حيث إنّ الظاهر أنّ الوصف بعنوانه الخاصّ ممّا يترتّب عليه الحكم[1]. انتهىٰ.

وفيه : أوّلاً : أنّه ليس فيما نحن فيه صدور وصادر، وليس الحكم صادراً من الموضوع؛ كي يقال: الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، مضافاً إلىٰ أنّ القاعدة إنّما هي في موارد خاصّة، لا كلّ مورد فيه صدور وصادر، كما مرّ مراراً.

وثانياً : لو أغمضنا عن ذلك لكن القاعدة المذكورة عقليّة، والبحث فيما نحن فيه

---

١ ـ أنظر نهاية الدراية ١ : ٣٣٠ سطر ١٠ .

عرفيّ، والمرجع فيه العرف والعقلاء، لا العقل.

ثمّ إنّ معنىٰ احترازيّة القيد: هو أنّ له دَخْلاً في الحكم، في قبال التوضيحيّ منه الذي ليس له دخل فيه، وليس معناها أنّه لا يخلفه قيد آخر في ترتُّب الحكم عليه.

وأمّا دعوىٰ التبادر أو الانصراف في باب مفهوم الوصف فالإنصاف أنّها جزافيّة، وأمّا فهم أبو عبيدة[1] من قوله عليه السلام: (لَيُّ الواجد يُحِلّ عقوبته)[2] ونحوه، فيمكن استفادته من قرينة حاليّة أو مقاليّة، مضافاً إلى أنّ فهمه ليس حُجّة علينا، فإنّا لا نفهم ذلك في عرفنا ولساننا، ولا يمكن الاختلاف في ذلك بين الألسنة.

وأمّا توهّم بعضهم: أنّ حمل المطلق على المقيّد في المثبتين ـ مثل: «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة» ـ إنّما هو لأجل مفهوم الوصف[3].

ففيه: أنّه سيجيء ـ إن شاء الله ـ في باب المطلق والمقيّد: أنّه ليس كذلك، بل هو لأجل أنّه جمع عرفيّ بينهما، وأنّ العرف والعقلاء يفهمون منه أنّ المراد من المطلق هو المقيّد، ولم يُرد غيره، كما في «الكفاية»[4].

---

١ ـ تقدّم تخريجه.

٢ ـ تقدّم تخريجه.

٣ ـ نسبه الى البهائي في مطارح الأنظار: ١٨٣ سطر ٢.

٤ ـ كفاية الأُصول: ٢٤٤.



الفصل الثالث

في مفهوم الغاية

هل الحكم المُغيّىٰ بغاية يدلّ على انتفائه عمّا بعد الغاية، بناءً علىٰ دخول الغاية في المغيّىٰ، أو عنها وما بعدها؛ بناءً علىٰ خروجها؛ بحيث يعارض ما لو صرّح بثبوت الحكم لما بعدها أو لا؟ فيه خلاف[1].

والحقّ هو التفصيل ـ كما اختاره كثير[2] منهم ـ بأنّه لو جعلت الغاية قيداً للموضوع ـ بأن لاحظ الآمر الموضوع مقيّداً بغاية، كالسير المقيّد إلى الكوفة، وعلّق عليه الحكم ـ فلا مفهوم لها، ولا تدلّ ـ حينئذٍ ـ علىٰ انتفاء سِنْخ الحكم عمّا بعدها، حتّىٰ أنّه لو صرّح بثبوته لما بعدها لم يناقض الحكم الأوّل، فهو مثل مفهوم الوصف.

بل ذكر الشيخ الأعظم‌ قدس‌سره : أنّه ليس المراد بالوصف النعت الاصطلاحي، بل يشمل مثل الحال والتمييز[3]، فتشمل الصفةُ بهذا المعنى الغاية التي أُخذت قيداً للموضوع، فإذا لم يكن للوصف مفهوم فالغاية كذلك أيضاً، بل مفهوم الغاية أضعف

---

١ ـ مطارح الأنظار : ١٨٥ ـ ١٨٦ سطر ٣٣.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢٤٦، درر الفوائد : ٢٠٤ .

٣ ـ أنظر مطارح الأنظار : ١٦٨ .

من مفهوم الوصف.

وإن كانت الغاية غاية للحكم فتدلّ علىٰ انتفاء سنخ الحكم عمّا بعد الغاية؛ بحيث لو صرّح بثبوته لما بعدها لناقضها.

وقد ذكروا لبيان ذلك تقريبات، أوجهها ماذكره في «الدرر»، وحاصله: أنّه قد ثبت في محلّه: أنّ الهيئة في الأوامر موضوعة للطلب الحقيقي وطبيعة الطلب، والمفروض أنّه قُيّد الطلب الحقيقي بغاية معيّنة، مثل: «اجلس إلى الظهر»، فحقيقة وجوب الجلوس إنّما هي إلى الظهر، ويلزم ذلك انتفاء الوجوب بعد الظهر، وإلّا يلزم عدم ما جعل غاية بغاية[1].

لكنّه‏ عدل عن ذلك في أواخر عمره الشريف، وقال ما حاصله: إنّ ما ذكرناه من البيان لإثبات مفهوم الغاية لايفي لإثباته؛ لأنّه لاريب في أنّ لكلّ حكم علّةً وسبباً يمتنع الحكم بدونه، فإنْ فُرض أنّ وجوب الجلوس إلى الظهر معلول لعلّة مُنحصرة له دلّ ذلك على المفهوم، وأمّا إذا فُرض أنّها ليست بمنحصرة فلا تدلّ عليه؛ وذلك لأنّ المعلول لكلّ علّة لا مطلقٌ بالنسبة إلى العلّة، ولا مقيّد بها، لكن له ضيق ذاتيّ بها، ولا يمكن أن يكون أوسع من علّته وبالعكس.

وبالجملة : لابدّ في ثبوت المفهوم للغاية من إحراز أنّ علّة الحكم منحصرة، وأمّا بدونه فلا مفهوم[2] لها. انتهىٰ.

أقول : لو سلّمنا : أنّ هيئة الأمر موضوعة لحقيقة الطلب وطبيعته، فالحقّ هو ما ذكره أوّلاً من ثبوت المفهوم للغاية؛ لأنّه لاريب في أنّ الحكم المُغيّي بغاية، ظاهر عرفاً في انتفائه عمّا بعدها، وهذا الظهور العرفيّ ممّا لاريب فيه، وحينئذٍ فإن قلنا: إنّ الأحكام الشرعيّة مُسبَّبات عن أسباب وعلل موجبة لها، وأنّ العرف والعقلاء

---

١ ـ درر الفوائد : ٢٠٤ .

٢ ـ الظاهر أنه مستفاد من مجلس بحثه الشريف.

ـ أيضاً ـ يُدركون ذلك كشف هذا الظهور عن أنّ العلّة منحصرة.

وإن قلنا: إنّهم لا يُدركون ذلك فلا مصادم لهذا الظهور أيضاً. وعلىٰ أيّ تقدير فالظهور العرفي باقٍ بحاله، ولا مصادم له، وهو كافٍ في المقام.

وكأنّه تَبِرُّ زعم أنّ المفهوم في باب الغاية مثل المفهوم للشرط؛ في أنّه ناشٍ عن العِلّيّة المُنحصرة للشرط أو الموضوع، لكن ليس كذلك، فإنّ استفادة العِلّيّة المُنحصرة والمفهوم من الشرطيّة، إنّما هو لأجل أنّها موضوعة لذلك، أو لاقتضاء الإطلاق لها، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ استفادة المفهوم إنّما هي لأجل الظهور العرفيّ في ذلك.

هذا لو قلنا بأنّ هيئات الأوامر موضوعة لحقيقة الطلب، لكنّه ممنوع؛ لما عرفت في المعاني الحرفية [من] أنّها جزئيّة دائماً، وأنّ هيئات الأوامر موضوعة لإيقاع البعث وإيجاده، كما أنّ أحرف النداء موضوعة لإيقاع النداء وإيجاده، فهي موضوعة لمعنىً جزئيّ؛ أي ما يصدق عليه إيجاد النداء، وليست مثل المعاني الاسميّة في أنّ لها معنىً كلّيّاً ومعنىً جزئيّاً، بل معانيها جزئيّة دائماً، ولكن يكفي في ثبوت المفهوم للغاية انتزاع الوجوب ـ بلا قيد الكلّيّة والجزئيّة عرفاً ـ من إيجاد البعث في الخارج، فيقولون: إنّه أوجب الجلوس إلى الظهر ـ مثلاً ـ فيدلّ علىٰ أنّه لا وجوب للجلوس بعد الظهر، بدون أن يتفطّن ويستشعر أنّ معنىٰ الهيئة جزئيّ، وهو كافٍ في ثبوت المفهوم.

بحث: في دخول الغاية في حكم المُغيّىٰ

ثمّ إنّ هنا بحثاً آخر: وهو أنّ الغاية نفسها هل هي داخلة في حكم ما قبلها أو خارجة عنه؟

ومحطّ البحث في ذلك: إنّما هو في الغاية التي لها استمرار وجود، وأنّ المراد بالغاية هنا هو مدخول «حتّىٰ» أو «إلىٰ» لا بمعنىٰ النهاية؛ لأنّ البحثَ عن أنّ غاية الجسم ونهايته هل هو جسم أو لا؟ بحثٌ فلسفيّ، أو ليس من المسائل الأُصوليّة.

وكذلك لا معنىٰ للبحث عن معناها العرفي: أنّها داخلة في حكم ما قبلها، أو لا، بل المراد هو مدخول «حتّىٰ» أو «إلىٰ» في ما له استمرار وجود، كـ«الكوفة» في «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة».

أمّا الغاية التي هي أمر بسيط، مثل الفصل المشترك، كالآن الفاصل بين الليل والنهار، فلا معنىٰ للبحث عنه ـ أيضاً ـ لأنّه أمر اعتباريّ يمكن اعتباره جزءً من الليل أو النهار، كالنقطة بالنسبة إلى الخطّ، والخطّ بالنسبة إلى السطح، والسطح بالنسبة إلى الجسم.

إذا عرفت هذا نقول: ادّعىٰ بعضهم الإجماع على دخول ما بعد «حتّىٰ» في حكم ما قبلها، نحو: «أكلت السمكة حتّىٰ رأسها»، وعدم دخول ما بعد «إلىٰ» فيه[1].

وفصّل في **«الدرر»** بين ما إذا جعلت الغاية قيداً للفعل، وبين ما لو جعلت قيداً للحكم؛ بدخولها وما بعدها في حكم ما قبلها في الأوّل، مثل «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة»؛ لأنّه المتبادِر منه عرفاً، فلابدّ من سيره مقداراً من الكوفة حتّىٰ يصدق ذلك، بخلاف القسم الثاني، فإنّ الحكم إذا جُعل مغيّىً بغاية فمعناه: أنّ الحكم مستمرّ إلىٰ ذلك، وإلّا يلزم عدم كون ما جُعل غايةً بغايةٍ[2].

وقال في **«الكفاية»**: إنّ هذا البحث إنّما هو فيما إذا جُعلت الغاية غاية للموضوع والمتعلّق، دون ما إذا جُعلت قيداً للحكم[3]، ولكنّه عدل عن ذلك في الحاشية إلى أنّه يمكن تصوُّر النزاع فيما إذا جعلت قيداً للفعل أيضاً[4].

قلت: التحقيق هو خروج الغاية عن حكم ما قبلها مطلقاً.

---

١ ـ نسبه ابن هشام إلى شهاب الدين القرافي، مغني اللبيب: ٦٥ سطر ١٦.

٢ ـ درر الفوائد: ٢٠٥.

٣ ـ أنظر كفاية الأُصول: ٢٤٧.

٤ ـ نفس المصدر.

والدليل علىٰ ذلك : هو الفهم العرفي، فإنّه لا إشكال في تحقُّق الامتثال في «سِرْ من البصرة إلى الكوفة» إذا سار حتّىٰ انتهىٰ إلى ظهر الكوفة منْ دون أن يدخلها، ولا دليل لنا ولا لهم في المقام سوى الفهم العرفي.

وأمّا ما أفاده في «الدرر» ـ من دخولها وما بعدها في حكم ما قبلها إذا جعلت قيداً للفعل للانفهام العرفي ـ فهو ممنوع.

وأمّا دعوىٰ الإجماع علىٰ دخولها في «حتّىٰ» دون «إلىٰ»، ففيه: أنّه وقع الخلط بين «حتّىٰ» العاطفة و «حتّىٰ» التي للغاية في المقام، فإنّ «حتّىٰ» في «أكلت السمكةَ حتّىٰ رأسها» عاطفةٌ، والمراد أنّه أكل تمام السمكة، لا أنّه ابتدأ في الأكل من ذَنَبها حتّىٰ وصل إلىٰ رأسها، كما ذكر ذلك ابن هشام[1].

---

١ ـ اُنظر مغني اللبيب : ٦٥.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع
في مفهوم الاستثناء

اختلفوا في أنّ الاستثناء: هل يدلّ على اختصاص الحكم إيجاباً وسلباً بالمستثنىٰ منه ونفيه عن المستثنىٰ، أو لا، بل هو مسكوت عنه؟

الحقّ: هو الأوّل، ولذا قالوا: الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات[1]، خلافاً لأبي حنيفة[2]، حيث احتجّ بقوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بطهور)[3]؛ لأنّه لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً، لزم صحّة الصلاة مع الطهور ولو فقدت سائر الشرائط، أو مع الموانع.

وأُجيب عن ذلك:

أوّلاً: بأنّ المراد من مثله: أنّ الصلاة الواجدة لجميع الشرائط، الفاقدة لجميع الموانع، لاتقع صحيحة إلّا مع الطهور، وبدون الطهارة ليست بصلاةٍ أو صلاةٍ مأمور بها[4].

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٨٧ سطر ٢٣، كفاية الأُصول: ٢٤٧، درر الفوائد: ٢٠٦.

٢ ـ أُنظر شرح مختصر الأُصول للعضدي: ٢٦٥ .

٣ ـ عوالي اللآلي ٣: ٨ ح ١، الفقيه ١: ٢٢ ح ١ باب وقت وجوب الطهور.

٤ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٨٧ سطر ٢٨، وكفاية الأُصول: ٢٤٧ ـ ٢٤٨، ودرر الفوائد: ٢٠٦.

وثانياً: محلّ الكلام فيما لو تجرّد الكلام عن القرائن، والقرينة فيما ذكره موجودة، مضافاً إلىٰ أنّ الرواية في مقام بيان شرطيّة الطهارة للصلاة، مع قطع النظر عن سائر الشرائط والموانع[1]، كما لايخفىٰ.

واستدلّوا علىٰ أنّ الاستثناء من النفي إثبات بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[2] إسلام من قال: «لا إله إلّا الله»، فلولا أنّ الاستثناء من النفي إثبات لما قبل ذلك بمجرّد التلفّظ بذلك[3].

وأوردوا علىٰ دلالتها على التوحيد: بأنّه لابدّ فيها من خبر مقدّر للفظة «لا» النافية للجنس، وهو إمّا لفظ «ممكن»، أو «موجود»، وعلىٰ أيّ تقدير لا تدلّ على التوحيد:

أمّا علىٰ الأوّل: فلأنّها ـ حينئذٍ ـ تدلّ على إمكان وجوده تعالىٰ، لا علىٰ وجوده، وإن دلّت علىٰ عدم إمكان غيره.

وأمّا على الثاني: فلأنّها وإن دلّت ـ حينئذٍ ـ علىٰ وجوده تعالىٰ، لكن لا تدلّ علىٰ عدم إمكان غيره تعالىٰ، بل تدلّ علىٰ عدم وجود غيره تعالىٰ فقط[4].

واُجيب عنه:

تارةً: بأنّ الإشكال مردود علىٰ كلا التقديرين؛ لأنّ المراد من الله هو واجب الوجود، ومع تقدير «ممكن» في خبرها تدلّ علىٰ إمكانه تعالى وعدم إمكان غيره، وإمكانه تعالىٰ ملازم لوجوده؛ للملازمة بين إمكان وجوده ووجوده.

وعلىٰ فرض تقدير «موجود» تدلّ علىٰ عدم وجود غيره تعالىٰ، وعدم وجود

---

١ ـ اُنظر كفاية الأُصول: ٢٤٨.

٢ ـ سنن البيهقي ٩: ١٨٢ كتاب الجزية باب من لا تؤخذ من أهل الأوثان.

٣ ـ مطارح الأنظار: ١٨٧ سطر ٢٩ قرره.

٤ ـ قرّره في درر الفوائد: ٢٠٧ وكفاية الأُصول: ٢٤٨.

غيره ملازم لامتناعه؛ لأنّه لو أمكن لوُجد[1].

وتارة أُخرىٰ : بأنّها تدلّ على التوحيد بضميمة أنّ كلّ مولود يولد على الفطرة الإسلاميّة، كما عن الشيخ تَرُّ علىٰ ما في التقريرات[2].

وثالثة : بأنّه لا احتياج إلى تقدير خبر، بل هي بلا خبر، والمعنىٰ: لا نقرّ بالألوهيّة لإله إلّا الله[3].

والأولىٰ في دفع الإشكال أن يقال : حيث إنّ العرب والأعراب كانوا علىٰ قسمين وطائفتين: طائفة منهم المشركون القائلون بتعدُّد الآلهة، وطائفة أُخرىٰ قائلون بالتوحيد المعتقدون به، فمن نطق منهم بهذه الكلمة يُعلم أنّه من الطائفة الثانية المعتقدة بالتوحيد، ولذلك كان رسول الله ﷺ يقبل إسلام من تلفّظ بها.

وأمّا الأجوبة المذكورة فغير مستقيمة؛ لعدم إدراك العوامّ والأعراب هذه المعاني الدقيقة والمطالب العقليّة والعرفانيّة، كما لا يخفىٰ.

---

١ ـ أنظر كفاية الأُصول : ٢٤٨ .

٢ ـ أنظر مطارح الأنظار : ١٨٨ سطر ٧ .

٣ ـ أنظر فوائد الأُصول ٢ : ٥٠٩ .



المطلب الرابع

العامّ والخاصّ

وفيه فصول :



الفصل الأوّل

تعريف العامّ

عُرِّف العامّ بتعاريف كثيرة مذكورة في الكتب المطوّلة[1]، مع الإشكالات التي أوردوها عليها من النقض والإبرام، ولم يتعرّض في «الكفاية»[2] لها؛ لأنّها تعاريف لفظيّة، وهو كذلك، فالأولىٰ عدم التعرُّض لها.

ولكن القدر المعلوم: هو أنّ في كلمات العرب ألفاظاً موضوعة للطبائع المجرّدة، كلفظ «الإنسان» لطبيعته، والطبيعة واللفظ الموضوع لها وإن تصدق على الأفراد الخارجيّة من الإنسان ـ مثلاً ـ لكن يستحيل حكايتها عنها بخصوصيّاتها؛ لأنّ المفروض أنّ اللفظ موضوع لنفس الطبيعة لا بشرط، فلا يحكي إلّا عمّا هو الموضوع لها بلا زيادة عنه، وكذلك نفس الطبيعة.

وفيها ألفاظ ـ أيضاً ـ موضوعة للكثرة، مثل «كلّ» و «جميع» ونحوهما في سائر

---

١ ـ هداية المسترشدين : ٣٣٩ ـ ٣٤١ سطر ٩، الفصول الغروية : ١٥٨ ـ ١٥٩ سطر ٢٤، غاية المسؤول : ٣٥٩ ـ ٣٦٢ سطر ٨.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢٥٢.

اللغات موضوعة لمعنىٰ الكثرة، فإذا دخل هذا اللفظ على اللـفظ المـوضوع لنـفسِ الطبيعة أو لعنوانٍ من عناوين المشتقّات، وقيل: «كلّ إنسان» أو «كلّ عالم» يُفهم منه كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الإنسان، وحينئذٍ فالعامّ هو اللفظ الدالّ على الكـثرة كـلفظ «كلّ» وما يرادفه من سائر اللغات.

الفصل الثاني

الفرق بين بحث العامّ والمطلق

جعل بعض أهل الفنّ العامّ علىٰ قسمين: أحدهما ما هو موضوع للكثرة والشمول، والثاني ما ليس كذلك، بل يستفاد العموم منه من الإطلاقات ومقدّمات الحكمة.

ثمّ قال: إنّ المقصود هنا البحث عن القسم الأوّل، وأمّا القسم الثاني فالكلام فيه موكول إلىٰ باب المطلق والمقيّد.

وهكذا صنع في «الدرر»[1] والمحقّق الميرزا النائيني علىٰ ما في التقريرات[2].

ولكن فيه ما لا يخفىٰ، فإنّه لا ارتباط بين المطلق والعامّ ولا بين مسائلهما؛ لأنّ العامّ كما عرفت هو الموضوع للكثرة، وأنّ معنىٰ «كلّ إنسان» كلّ فرد من طبيعة الإنسان، والمطلق موضوع لنفس الطبيعة لا بشرط، لكن إذا كان المتكلّم في مقام البيان، وجعل نفس الطبيعة موضوعة لحكمه بدون أن يقيّدها بقيد، والمفروض أنّه

---

١ ـ درر الفوائد: ٢١٠.

٢ ـ فوائد الأُصول ٢: ٥١١.

عاقل مختار حكيم، يُستكشف منه أنّ تمام الموضوع لحكمه هي نفس الطبيعة.

وبالجملة : المتكلّم بالعامّ متعرّض للأفراد بخصوصيّاتها بالدلالة اللفظيّة، بخلاف المتكلّم بالمطلق، فإنّه لا تعرّض له لخصوصيّات الأفراد بالدلالة اللفظيّة، بل لنفس الطبيعة مجرّدةً، والإطلاق ليس من الدلالات اللفظيّة، كما أشرنا إليه سابقاً، وسيجيء في باب المطلق والمقيّد إن شاء الله.

الفصل الثالث

هل يحتاج في دلالة ألفاظ العموم عليه إلىٰ مقدّمات الحكمة في مدخولها أو لا؟

قد يقال: إنّ دلالة جميع العمومات على العموم، إنّما هو بمعونة مقدّمات الحكمة في مدخول ألفاظها، وبدونها لا تفيد العموم[1]. وقد وقع في «الدرر»[2] في دفع هذا القول في حيص بيص.

والحقّ: أنّه لا احتياج فيها إلىٰ مقدّمات الحكمة، وأنّ استفادة الإطلاق من مثل قوله: «أعتق رقبةً»، إنّما هي لأجل أنّه فعل اختياريّ صادر من عاقل مختار، جعَل نفس الطبيعة موضوعة لحكمه، فيستكشف منه أنّ تمام الموضوع للحكم هي تلك الطبيعة لا غير، من دون أن يدلّ علىٰ ذلك لفظ، بخلاف العموم، فإنّ لفظة «كلّ» تدلّ عليه بالدلالة اللفظيّة؛ لما عرفت من أنّ لفظة «كلّ» موضوعة للكثرة، والإنسان موضوع لنفس الطبيعة، وإضافة «كلّ» إليها تفيد كلّ فرد من أفراد الطبيعة؛ بحيث لو

---

١ ـ أنظر كفاية الأصول: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

٢ ـ درر الفوائد: ٢١١.

أراد المتكلّم غير ذلك كان غالطاً، فليس هنا ما يُتمسّك بالإطلاق فيه.

نعم يمكن التمسُّك بالإطلاق بالنسبة إلىٰ حالات الأفراد وكيفيّات الحكم، لا في مدخول «كلّ».

وأيضاً يمكن أن يكون المتكلّم بالمطلق في مقام الإهمال والإجمال، كما في كثير من المطلقات، بخلاف المتكلّم بالعامّ؛ لأنّه حيث إنّه حاكٍ عن الأفراد، ويدلّ عليها بالدلالة اللفظيّة، لا يتصوّر فيه كونه في مقام الإجمال أو الإهمال.

الفصل الرابع
في أقسام العامّ

أنّهم قسّموا[1] العامّ إلىٰ الشموليّ الاستغراقيّ، والمجموعيّ، والبدليّ، ووقع في كلامهم خلطٌ بين العامّ والمطلق هنا أيضاً.

ولابدّ من البحث في أنّه : هل لنا ألفاظ تدلّ علىٰ كلّ واحد من هذه الأقسام، أو لا؟ وقد عرفت أنّ لفظة «كلّ» تدلّ علىٰ العموم الاستغراقيّ، وأمّا العموم البدليّ فمثّل له بعضهم بالنكرة، مثل «رجل» إذا كان التنوين للنكارة، كما ذكره المحقّق العراقيّ في «المقالات»، وذكر ـ أيضاً ـ أنّ العامّ الاستغراقيّ مثل اسم الجنس[2].

أقول : لكنّه ليس كذلك؛ لأنّ النكرة لا تدلّ علىٰ أنّ كلّ واحد من الأفراد بدل عن الآخر، فإنّ قوله: «أكرم رجلاً» وإن دلّ علىٰ واحد لا بعينه، لكن لا دلالة له علىٰ بدليّة كلّ فرد عن الآخر، نعم العقل فيه حاكم بالتخيير بين الأفراد، لكنّه ليس مدلولَ لفظ النكرة، ولابدّ في العام من دلالة لفظه عليه، وكذلك اسم الجنس ليس موضوعاً

---

١ ـ هداية المسترشدين : ٣٤١ سطر ١٧، كفاية الأُصول : ٢٥٣ .

٢ ـ مقالات الأُصول ١ : ١٤٦ سطر ١ .

للدلالة علىٰ الاستغراق بل لنفس الطبيعة المطلقة.

والظاهر: أنّ لفظ «أيّ» الاستفهاميّة تدلّ علىٰ العموم البدلي، مثل: ﴿فَأَيَّ آيَاتِ ٱللَّهِ تُنْكِرُونَ﴾[1]، فإنّها مضافاً إلىٰ دلالتها علىٰ الفرد الغير المعيَّن، تدلّ علىٰ بدليّة كلّ واحد من الأفراد عن الآخر، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾[2].

وأمّا العامّ المجموعي فالظاهر أنّ الدالّ عليه هو لفظ المجموع، مثل «أكرم مجموع العلماء»، فإنّه يدلّ على أمرين: أحدهما خصوصيّات الأفراد، والثاني اعتبار مجموعها وفرضهم واحداً؛ بحيث لو لم يكرم واحداً منهم لما امتثل أصلاً، بخلاف ما لو قال: «أكرم كلّ العلماء أو جميعهم» فإنّه لو أكرم بعضهم دون بعضٍ آخر، امتثل الأمر بالنسبة إلىٰ من أكرمهم، وعصىٰ بالنسبة إلىٰ من لم يكرمهم.

والحاصل: أنّ بعض الألفاظ يدلّ علىٰ العموم الاستغراقي بلفظه، مثل «كلّ» و «جميع» وما يُرادفهما في سائر اللّغات، وبعضها يدلّ على العموم المجموعي، مثل لفظ «المجموع»، وبعضها يدلّ علىٰ البدلي منه، مثل «أيّ» الاستفهاميّة، ودلالة كلّ واحد من الألفاظ المذكورة علىٰ المعاني المذكورة، إنّما هي بألفاظها، كما هو المتبادِر منها.

فظهر من ذلك: أنّ ما ذكره في «الكفاية»، وتبعه الميرزا النائينيὟ: من أنّ اختلاف ما ذكر من أقسام العامّ ـ أي: الاستغراقي والمجموعي والبدلي ـ إنّما هو باختلاف كيفيّة تعلُّق الأحكام به، وإلّا فالعموم في الجميع بمعنىً واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه[3]، غيرُ صحيح.

---

١ ـ غافر: ٨١.

٢ ـ المرسلات: ٥٠.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٣، فوائد الأُصول ٢: ٥١٤ ـ ٥١٥. الا أنّه تبعه في المجموعي والشمولي فقط لأنّه أخرج البدلي عن مفهوم العموم منذ البداية.

وكذلك ما ذكره المحقّق العراقيّ[١]: من أنّ الفرق بين الاستغراقي والبدلي، إنّما هو في متعلّقها مع اتّحاد كيفيّة تعلّق الحكم به فيهما.

نعم، وقسّموا[٢] الإطلاق ـ أيضاً ـ إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي وإن لم يصرّحوا بالمجموعي منه، وذلك لما عرفت من انّ تبادر العموم الاستغراقي من لفظ «كلّ عالم»، والبدلي من «أيّ» الاستفهاميّة، والمجموعي من لفظ «المجموع»، قبل تعلّق الحكم به، ولو كان الفرق بينها باختلاف تعلّق الحكم به، لَزِم أن لا تتبادر المعاني المذكورة منها إلّا بعد تعلّق الحكم بها، مع أنّهم صرّحوا بخلافه، وهل هذا إلّا التناقض؟!

فإنّه ذكر المحقّق الميرزا النائيني على ما في التقريرات: أنّه لا يستفاد الاستغراق من مفردات قضيّة «أكرم كلّ عالم»، بل من مجموع تعلّق الحكم بموضوعه[٣].

وقال بُعَيد هذا: إنّ المستفاد من «كلّ رجل» هو الاستغراق[٤].

وهذا مناقض لما ذكره قُبَيل ذلك: من أنّ العموم لا يُستفاد من مفردات القضيّة.

مضافاً إلى أنّه لو كان اختلاف الأقسام بلحاظ تعلّق الأحكام بها واختلافه، فلا معنىٰ للاختلاف في أنّ العامّ بعد تخصيصه حجّة في الباقي، أو لا، وكذلك البحث في أنّه هل للعموم صيغة تخصّه أو لا؟ ثمّ اختيار الأوّل، مثل «كلّ»، فإنّ معناه أنّ لفظ «كلّ» موضوع لذلك، ويدلّ بلفظه على الاستغراق.

وأمّا تقسيم الإطلاق إلى هذه الأقسام فهو ـ أيضاً ـ فاسد، بل ليس للإطلاق المستفاد من مقدّمات الحكمة إلّا معنىً واحد، وهو أنّ المطلق الذي جعله المتكلّم

١ ـ أنظر مقالات الأصول ١ : ١٤٦ سطر ١ .
٢ ـ كفاية الأصول : ٢٩٢، فوائد الأصول ٢ : ٥٦٢ .
٣ ـ أنظر فوائد الأصول ٢ : ٥١٤ ـ ٥١٥ .
٤ ـ نفس المصدر : ٥١٥ .

العاقل الشاعر موضوعاً لحكمه، هو تمام الموضوع للحكم من دون دخل قيدٍ فيه، وإلّا لزم عليه البيان، وهو دلالة الفعل لا اللفظ، والمراد من إجراء مقدّمات الحكمة: إثبات أنّ تمام الموضوع للحكم هو المطلق ـ أي الطبيعة لا بشرط ـ ويحكم العقل بالتخيير بين أفراد المطلق؛ واختيار أيّ فرد منها، وهذا التخيير عقليّ لا يدلّ عليه اللفظ.

وممّا يدلّ على ما ذكرنا : أنّه فرق بين أن يقال: «أعتق رقبةً أيّة رقبة»، وبين أن يقال: «أكرم رقبة»، فإنّ الأوّل يدلّ على العموم البدلي، دون الثاني، فيعلم من ذلك: أنّ المطلق لا دلالة له على البدليّة.

الفصل الخامس

في دلالة بعض الألفاظ على العموم

هل النكرة أو اسم الجنس الواقعان في سياق النفي أو النهي يُفيدان العموم، أو لا؟

ولابدّ فيه من ملاحظة مفردات هذا التركيب، فنقول :

أمّا «لا» النافية فتدلّ على النفي، والناهية علىٰ الزجر، وأمّا لفظ «رجل» في «لا رجلَ في الدار» فمادّته تدلّ علىٰ نفس الطبيعة لا بشرط، والتنوين أو الهيئة علىٰ الواحد لا بعينه، فالمجموع يدلّ علىٰ نفي الطبيعة المقيّدة بالواحد لا بعينه، وليس فيها ما يدلّ علىٰ العموم، وليس للمركّب وضع آخر غير وضع مفرداته، بل لا معنىٰ له.

ويدلّ علىٰ ذلك : أنّه فرق بين «لا تكرم رجلاً» وبين «لا تكرم كلّ رجل»، فإنّه يتبادر العموم من الثاني، دون الأوّل.

نعم، يمكن التمسُّك بمقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق، وأنّ الموضوع للحكم هو نفس الطبيعة، والعقل ـ حينئذٍ ـ يحكم بأنّ تركها أو انتفاءها إنّما هو بترك جميع أفرادها وانتفائه، لكن ذلك غير العموم كما عرفت.

وأمّا المفرد المُحلّىٰ بالألف واللام : فهو ـ أيضاً ـ لا يُفيد العموم، بل تجري فيه

مقدّمات الحكمة لإثبات أنّ الموضوع هو نفس الطبيعة المطلقة.

وأمّا الجمع المحلّىٰ بالألف واللام : مثل ﴿أَوْفُوا بِـالْعُقُودِ﴾[1]. فـلا ريب في إفادته العموم؛ لأنّه المتبادِر منه عرفاً. لكن هل هو مستفاد من الألف واللام، أو من نفس الجمع؟

الظاهر أنّ نفس الجمع يدلّ علىٰ الكثرة ـ أي ما فوق الاثنين ـ والألف واللام علىٰ أقصىٰ مراتب الكثرة.

وبالجملة : لا ريب في تبادر العموم منه.

١ ـ المائدة : ١ .

الفصل السادس

في حجّيّة العامّ المخصَّص في الباقي

العامّ المخصَّص بالمخصص بالمتّصل أو المنفصل، هل هو حجّة في الباقي، أو لا، أو التفصيل بين المخصِّص بالمتّصل وبين المنفصل؛ بأنّه حجّة في الأوّل، دون الثاني؟ أقوال:

وعمدة دليل النافين: هو أنّه بعد التخصيص مجازٌ فيما بقي، ومراتب المجازات كثيرة، وليس أكثرها عدداً أقربها ليحمل عليه؛ لأنّ المناط في الأقربيّة إلى المعنىٰ الحقيقيّ الأقربيّة بحسب أُنس الذهن، الحاصل من كثرة الاستعمال، لا الكثرة العدديّة، وحينئذٍ فلا يُعلم إرادة أيّة مرتبة من مراتبه بعد عدم إرادة المعنىٰ الحقيقي، فيقع الإجمال[1].

واستدلّ المفصّل بهذا البيان في المخصَّص بالمنفصل فقط.

أقول: لابدّ من ملاحظة مفردات العامّ المخصَّص، وأنّ التصرُّف بالتخصيص في أيٍّ منها ؟

---

١ ـ أُنظر ما قرّره صاحب معالم الدين: ١٢١ سطر ١٠، والفصول الغروية: ١٩٩ ـ ٢٠٠ السطر الأخير، ومطارح الأنظار: ١٩٢ سطر ١٣.

فنقول : لاريب في أنّ لفظ «كلّ» في «أكرم كلّ عالم» ـ المفروض تخصيصه بالعدول ـ مستعمل في معناه الموضوع له، وكذلك لفظ «عالم»، وكذلك مادّة «أكرِم» وهيئته ـ أيضاً ـ مستعملة لإنشاء البعث الموضوع له، فلم يستعمل واحدٌ من هذه المفردات في غير معناه الموضوع له؛ ليلزم التجوُّز فيه، غاية الأمر أنّ الداعي لإنشاء البعث: إمّا البعث أو الانبعاث الحقيقيّان، أو أمر آخر، كالامتحان أو السخرية أو غير ذلك، مع استعمال الهيئة في معناها الموضوعة له؛ أي إنشاء البعث.

وفيما نحن فيه استعملت الهيئة لإنشاء البعث الموضوع له، لكنّه بالنسبة إلىٰ إكرام العلماء العدول لغرض البعث والانبعاث حقيقةً، وبالنسبة إلىٰ إكرام جميعهم ـ العدول منهم والفسّاق ـ لداعي جعل القانون، كما هو ديدن الموالي العرفيّة ودأبهم؛ حيث إنّهم يجعلون الأحكام للمكلّفين بنحو العموم في مقام جعل القوانين، ثمّ يذكرون المخصِّصات بعد ذلك، فالهيئة مستعملة في معناها الحقيقي، واُريد منها العموم بالإرادة الاستعماليّة، لكن اُريد منها البعث الحقيقي بالإرادة الجدّيّة بالنسبة إلىٰ بعضهم.

وبالجملة : لا يلزم من تخصيص العامّ تجوُّز أصلاً ليرد عليه ما ذكر، بل عرفت أنّ اللفظ في جميع موارد توهُّم المجاز مستعمل في معناه الحقيقي، وأنّه اُسند الفعل في ﴿وَٱسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[1] إلىٰ نفس القرية من دون أن يُقدَّر المضاف؛ إذ لاريب في أنّه لو قيل: «إسأل أهل القرية» لما كان فيه من الحسن ما في إسناده إلىٰ نفس القرية، لكن بدعوىٰ أنّ المطلب بمكان من الظهور حتّىٰ أنّه تدركه نفس القرية العادمة للشعور أيضاً، وكذلك لفظ «السماء» في قول الشاعر :

إذا نزل السماء بأرض قومٍ[2]... الخ.

---

١ ـ يوسف : ٨٢.

٢ ـ صدر بيت لجرير بن عطية التميمي على ما في جامع الشواهد ١ : ٩٩، ولمعاوية بن مالك ←

فأسند الفعل إلىٰ نفس السماء؛ بدعوىٰ أنّ السماء بنفسها قد نزلت لكثرة نزول المطر، لا أنّه استعمل السماء في المطر، كأنّه قال: «نزل المطر»؛ لعدم الحسن فيه.

وغير ذلك من أقسام المجازات .

راجع ما ألّفه الشيخ أبو المجد الاصفهانيّ‏ؒ[1] تصدِّق ما ذكرناه، وليس ذلك ما ذكره السكّاكي[2] في باب الاستعارة، بل قريب ممّا ذكره.

وقد أُورد علىٰ ما ذكرناه في بيان دفع إشكال لزوم المجاز:

تارةً : بأنّ الداعي إلى الأمر والبعث إلىٰ إكرام العلماء في قوله: «أكرم العلماء» مع أنّه مخصَّص: إمّا البعث والانبعاث الحقيقيّان بالنسبة إلىٰ إكرام العدول منهم، وإمّا جعل القانون بالنسبة إلىٰ جميعهم، لا البعث والانبعاث الحقيقيّان بالنسبة إلىٰ جميعهم، ولا يمكن إرادة جمعهما ـ أي الداعيين معاً ـ لأنّ الواحد لا يصدر من اثنين بما هما اثنان، ولا جامع ـ أيضاً ـ في البين[3].

وأُخرىٰ : كما عن المحقّق الميرزا النائينيؒ: بأنّه يستلزم وجود إرادتين للآمر: إحداهما الاستعماليّة بالنسبة إلىٰ البعث إلىٰ إكرام جميع العلماء، والثانية الجدّيّة في البعث بالنسبة إلى إكرام العدول منهم، مع أنّه ليس له إلّا إرادة واحدة.

وانّ التحقيق في دفع الإشكال أن يقال : إنّه لا يستلزم تخصيصُ العامّ المجازيّة مطلقاً؛ متّصلاً كان المخصّص، أم منفصلاً:

أمّا في المتّصل فواضح؛ لأنّ «كلّ» في «أكرم كلّ عالم» ليس مستعملاً في غير ما وُضع له، بل في معناه الموضوع له، وهو استغراق أفراد مدخوله، والمدخول هنا

← على ما في لسان العرب ٦ : ٣٧٩، وحاشية السبكي علىٰ تلخيص المفتاح، شروح التلخيص ٤: ٣٢٧، وعجزه : رعيناه وإن كانوا غضابا.

١ ـ وقاية الأذهان : ١٠١ ـ ١٣٥ .

٢ ـ مفتاح العلوم : ١٥٦ ـ ١٥٧ .

٣ ـ أنظر نهاية الدراية ١ : ٣٣٧ .

«الرجل العالم»، فكأنّ دائرة المدخول مُضيّقة من الأوّل.

وأمّا في المنفصل فكذلك؛ حيث إنّه أُريد من «الرجل» في «أكرم كلّ رجل» و«لاتكرم الفاسق» الرجل العادل، لا مطلق الرجل، كالمتّصل[1]. انتهىٰ.

أقول : أمّا الإشكال الأوّل فيرد عليه :

أوّلاً : بأنّ الداعي إلىٰ شيء أو فعل من مبادئ ذلك الشيء والفعل، ليس مصدراً يصدر عنه الفعل؛ كي يقال: إنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، لا من الاثنين، مع ما عرفت أنّ مورد القاعدة غير هذه الموارد.

وثانياً : أنّا نرىٰ بالضرورة والعيان أنّه قد يكون للفعل داعيان أو أكثر، كالذهاب إلىٰ مجلس العالم لزيارته واستفادة العلم منه.

وأمّا الإشكال الثاني فيرد عليه : أنّه ليس المراد أنّ في استعمال لفظ «كلّ» إرادتين: استعماليّة بالنسبة إلىٰ إكرام جميع العلماء، والجدّية بالنسبة إلىٰ بعضهم؛ ليرد عليه ما ذكر، بل المراد أنّ في تعليق وجوب الإكرام علىٰ كلّ عالم إرادتين: استعماليّة بالنسبة إلىٰ جعل القانون، والجدّية بالنسبة الى اكرام العدول منهم وحينئذٍ فلا يرد عليه ما ذكر.

وأمّا ما جعله التحقيق في الجواب ففيه : أنّه إن أراد أنّ الرجل في «أكرم كلّ رجل» ـ المخصَّص بالمنفصل ـ مستعمل في الرجل العالم، فهو استعمال للّفظ في غير ما وضع له غلطاً، وإن أراد أنّه مستعمل في معناه، وهو مطلق الرجل بالإرادة الجدّية، فلابدّ أن يكون التخصيص بالمنفصل بعد ذلك بداءً وهو كما ترىٰ.

وقال المحقّق العراقيﷺ **في المقالات في الجواب عن الإشكال ما حاصله:** حيث إنّ اللفظ يجذب المعنىٰ إلىٰ نفسه؛ ولذا يسري قبح المعنىٰ إلىٰ اللفظ، كان للعامّ ظهورات متعدّدة حسب تعدُّد أفراده، فإذا خصّص العامّ سقط بعضها، ويبقىٰ الباقي

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٤٤٦ و٤٥٢ .

لعدم المصادم له[1].

وهذا الذي ذكرهقدس‌سره في الجواب يقرب ممّا ذكره الشيخ الأعظمقدس‌سره[2] لكن فيه ما مرّ عند نقل ذلك عن «الكفاية» : من أنّه لا معنىٰ لجذب اللفظِ المعنىٰ إلىٰ نفسه، وسراية قبح المعنىٰ إلى اللفظ، فإنّه ليس في نفس الألفاظ حسنٌ ولا قُبح، وأمّا اشمئزاز النفس عند سماع بعض الألفاظ، فهو لأجل أنّه موضوع لمعنىً يشمئزّ النفس منه، وتبادرِهِ إلىٰ الذهن عند سماع اللفظ الموضوع له، وليس في «أكرم كلّ عالم» إلّا ظهور واحد، وهو وجوب إكرام العلماء بنحو الاستغراق، لا ظهورات متعدّدة.

فالأولىٰ في الجواب هو ما ذكرناه، وهو ـ أيضاً ـ مراده في «الكفاية»، لكن عبارتها قاصرة غير وافية به، وكذلك «الدرر»[3]، وإن ذكرقدس‌سره فيه ما لا يخلو عن الإشكال، فراجع.

---

١ ـ مقالات الأُصول ١ : ١٤٨ سطر ١٥ .

٢ ـ مطارح الأنظار : ١٩٢ سطر ١٧ .

٣ ـ درر الفوائد : ٢١٤ .

الفصل السابع

الكلام في المخصَّص بالمجمل

وله أقسام:

لأنّ الشبهة والإجمال: إمّا في مفهومه؛ بأنّ لا يُعلم أنّه لأيّ شيء وضع؟ وإمّا في المصداق مع تبيُّن مفهومه.

والإجمال في القسم الأوّل أيضاً: إمّا لأجل تردُّده بين المتباينين، أو الأقلّ والأكثر.

وعلىٰ جميع التقادير: الكلام إمّا في المخصّص المتّصل، أو المنفصل.

أمّا القسم الأوّل: وهو الشبهة المفهوميّة مع تردّده بين الأقلّ والأكثر في المخصّص المتّصل، كما لو قال: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»، وتردَّد مفهومُ الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط، وبين مرتكب كلّ ذنب ولو من الصغائر، فقالوا: إنّه لا يجوز التمسُّك بالعامّ في خصوص المشكوك؛ أي مرتكب الصغيرة؛ وذلك لأنّ كلّ واحد من مفردات «أكرم كلّ رجل عالم» وإن كان ظاهراً في معناه الموضوع له، لكن حيث إنّه متّصل باستثناء ما لا يعلم مفهومه؛ لتردّده بين الأقلّ والأكثر، يسري إجماله إلىٰ العامّ، ويصير هو ـ أيضاً ـ مجملاً بالنسبة إلىٰ الأكثر، وليس لمجموع المستثنىٰ والمستثنىٰ منه

الفصل السابع

الكلام في المخصَّص بالمجمل

وله أقسام:

لأنّ الشبهة والإجمال: إمّا في مفهومه؛ بأنّ لا يُعلم أنّه لأيّ شيء وضع؟ وإمّا في المصداق مع تبيُّن مفهومه.

والإجمال في القسم الأوّل أيضاً: إمّا لأجل تردُّده بين المتباينين، أو الأقلّ والأكثر.

وعلىٰ جميع التقادير: الكلام إمّا في المخصّص المتّصل، أو المنفصل.

أمّا القسم الأوّل: وهو الشبهة المفهوميّة مع تردّده بين الأقلّ والأكثر في المخصّص المتّصل، كما لو قال: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم»، وتردَّد مفهومُ الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط، وبين مرتكب كلّ ذنب ولو من الصغائر، فقالوا: إنّه لا يجوز التمسُّك بالعامّ في خصوص المشكوك؛ أي مرتكب الصغيرة؛ وذلك لأنّ كلّ واحد من مفردات «أكرم كلّ رجل عالم» وإن كان ظاهراً في معناه الموضوع له، لكن حيث إنّه متّصل باستثناء ما لا يعلم مفهومه؛ لتردّده بين الأقلّ والأكثر، يسري إجماله إلىٰ العامّ، ويصير هو ـ أيضاً ـ مجملاً بالنسبة إلىٰ الأكثر، وليس لمجموع المستثنىٰ والمستثنىٰ منه

إلّا ظهور واحد، والمفروض إجماله بالنسبة إلىٰ الفرد المشكوك، ففي مقام المخاصمة والاحتجاج بين العبد ومولاه، لا يصحّ لواحد منهما الاحتجاج به علىٰ الآخر.

وبالجملة: الموضوع لوجوب الإكرام هو العالم الغير الفاسق ليس إلّا، والمفروض أنّ الفاسق مجمل مردَّد بين الأقلّ والأكثر، فلا يصحّ التمسُّك بالعموم بالنسبة إلىٰ الأكثر أيضاً لصيرورته مجملاً لا يصحّ الاحتجاج به.

القسم الثاني: ما إذا كانت الشبهة في المفهوم لأجل تردُّد المخصّص بين الأقلّ والأكثر أيضاً، لكن في المخصّص بالمنفصل، فذهبوا إلىٰ أنّه لا يسري إجمال مفهوم المخصِّص إلىٰ العامّ؛ لأنّه صدر عند انعقاد ظهور العامّ في العموم ابتداءً، وبعد الظفر بالمخصِّص تُرفع اليد عن ظهوره بالنسبة إلىٰ المعلوم دخوله في المخصِّص، وأمّا بالنسبة إلىٰ المشكوك دخوله فيه ـ كالمرتكب للصغيرة في المثال المذكور ـ فلا تُرفع اليد عن ظهور العامّ بالنسبة إليه، فهو حجّة بالنسبة إليه[1].

والحاصل: أنّ العامّ حجّة حيث لا حجّة أقوىٰ منه أو مطلقاً علىٰ الخلاف، والمفروض وجود الحجّة بالنسبة إلىٰ الأقل؛ أي مرتكب الكبائر، وأمّا بالنسبة إلىٰ الأكثر فلم تثبت حجّيّة الخاصّ فيه؛ حتّىٰ ترفع اليد عن ظهور العموم، كيف؟! ولو صدر المخصِّص المذكور ابتداءً قبل صدور العامّ، لما صحّ الاحتجاج به بالنسبة إلىٰ الأكثر الذي لم يُعلم شمول عنوان الخاصّ له، فكيف فيما نحن فيه المفروض وجود الحجّة علىٰ خلافه وهو العامّ؟!

لكن هذا الذي ذكروه في هذا القسم، إنّما يتمّ إذا لم يكن المخصِّص المنفصل ناظراً إلى العامّ ومفسّراً له، كما في بعض أقسام الحكومة، وأمّا إذا كان المخصِّص المنفصل ناظراً إلىٰ العامّ وشارحاً له بعد صدور العامّ، ففيما ذكروه تأمّل وإشكال؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ كالمخصّص المتّصل كأدلّة نفي العسر والحرج؛ حيث إنّها ناظرة إلىٰ أدلّة التكاليف

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٨، فوائد الأُصول ٢: ٥٢٤، مقالات الأُصول ١: ١٤٩.

ومفسِّرة لها.

قال تتَّنَّ في «الدرر» ما حاصله : إنّه إذا فرض أنّ عادة المتكلّم وديدنه جارية علىٰ ذكر المخصِّص منفصلاً عن كلامه، فحال المخصِّص المنفصل فيه كالمخصِّص المتّصل في كلام غيره؛ في أنّه يحتاج في التمسُّك بعموم كلامه إلىٰ عدم إحراز المخصِّص إمّا بالقطع أو بالأصل، ولا يمكن إحرازه فيما نحن فيه بواحد منهما: أمّا القطع فواضح، وأمّا الأصل فلأنّه إنّما يجري فيما لم يوجد فيه ما يصلح للمخصِّصية، وأمّا فيما نحن فيه الذي يوجد فيه ما يصلح لها فلا[1]. انتهىٰ.

أقول : هذا الذي ذكره إنّما يصلح للاستدلال به لوجوب الفحص عن المخصّص، وعدم جواز التمسُّك بالعامّ قبل الفحص واليأس عنه، كما في سائر الموارد غير هذا المورد، وأمّا الاستدلال به لما ذكره من عدم جواز التمسُّك بالعامّ الصادر من المتكلِّم الذي ديدنه كذا، ولو بعد الفحص عن المخصِّص واليأس عنه؛ لإجماله ـ حينئذٍ ـ لسراية إجمال المخصِّص المنفصل إليه، فلا.

القسم الثالث : ما إذا كانت الشبهة في مفهوم المخصِّص وإجماله لأجل تردّده بين المتباينين، كما لو قال: «أكرم العلماء، ولا تكرم زيداً»، ولم يعلم أنّ المراد زيد بن عمرو أو زيد بن بكر، فاللازم في هذا الفرض هو الاحتياط؛ للعلم الإجمالي بوجوب إكرام أحدهما الغير المعلوم، كما في سائر موارد العِلم الإجمالي، إلّا إذا دار الأمر فيه بين المحذورين، كما لو علم بوجوب إكرام أحدهما وحرمة إكرام الآخر، ولا فرق فيه بين المخصِّص المتّصل والمنفصل.

القسم الرابع : ما لو كانت الشبهة في مصداق الخاصّ مع تبيُّن مفهومه، فمحطّ البحث فيه هو ما إذا ثبت حكمٌ لعامٍّ ـ أي لكلّ فرد فرد منه ـ ثمّ أُخرج عدّة من أفراده عن تحته، لا فيما كان الحكم ثابتاً لعنوان، ثمّ قُيّد ذلك العنوان بدليل خاصّ،

---

١ ـ درر الفوائد : ٢١٥ .

كالعالم والعالم العادل؛ لما عرفت غير مرّة: أنّ مسألة العامّ والخاصّ غير مربوطة بمسألة المطلق والمقيّد.

فانقدح بذلك ما في كلام المحقّق الميرزا النائيني قدس سره في المقام حيث ذكر ما حاصله: أنّ ظاهر قوله: «أكرم العالم» هو أنّ عنوان «العالم» تمام الموضوع لوجوب الإكرام، ويُستكشف بالمخصّص أنّ عنوان «العالم» ليس تمام الموضوع له، بل هو جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان «العادل» مثلاً، وأنّ تمام الموضوع هو عنوان «العالم» المقيّد بالعادل، فكما لا يجوز التمسّك في فرد شُكّ في أنّه عالم أو لا بالعموم، فكذلك فيما لو شُكّ في أنّه عادل أو لا؛ لعدم الفرق في ذلك بين الجزءين للموضوع، بل لابدّ في جواز التمسّك بالعامّ من إحراز الموضوع بتمام جزءيه[1].

أقول : ما أفاده قدس سره من عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص ـ حقٌّ، لكن البيان الذي ذكره لذلك غير صحيح؛ لما عرفت أنّه وقع الخلط فيه بين بابي المطلق والمقيّد وبين العامّ والخاصّ، وحينئذٍ نقول :

إنّ المخصّص في الفرض : إمّا متّصل، وإمّا منفصل:

أمّا الأوّل : فلا ريب في عدم جواز التمسّك فيه بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، كما لو قال: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» وشكّ في فرد أنّه فاسق أو لا، مع تبيُّن مفهوم الفُسّاق؛ لأنّه لا ينعقد للكلام إلّا ظهور واحد في وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، فمع الشكّ في فرد أنّه فاسق أو لا، فحيث إنّه لا ظهور للكلام بالنسبة إليه، لا يجوز التمسّك بالعامّ فيه.

وأمّا المخصّص المنفصل : فقد يقال بجواز التمسّك بالعامّ فيه؛ لانعقاد ظهوره أوّلاً في عموم العلماء الفُسّاق منهم والعدول، وبعد صدور المخصّص المنفصل ترفع اليد عن ظهوره بالنسبة الى الفرد المعلوم فسقه، وأمّا المشكوك فسقه فلا وجه لرفع اليد

---

١ ـ فوائد الأصول ٢ : ٥٢٥.

عن ظهور العامّ بالنسبة إليه مع شموله له قطعاً.

وبالجملة : لم يُعلم دخول ذاك الفرد تحت الخاصّ حتّىٰ يُزاحم العامّ في ظهوره، فهو من قبيل مُزاحمة الحجّة بلا حجّة[1]. انتهىٰ.

أقول : يرد عليه : أنّ العامّ قاصر عن الحجّيّة بالنسبة إلىٰ الفرد المشكوك دخوله تحت الخاصّ.

توضيح ذلك : أنّه لا ريب في أنّه لا يصحّ التمسُّك بالعامّ إلّا فيما يجري فيه أصالة الجدّ، وهي إنّما تجري فيما تجري فيه أصالتا الحقيقة والظهور، ففي العامّ الغير المخصَّص الأُصول الثلاثة جارية : أمّا أصالتا الحقيقة والظهور فواضح، وأمّا أصالة الجدّ فلبناء العقلاء علىٰ تطابق الجدّ والاستعمال فيه، ولا ريب في أنّ العامّ فيه مستعمل في معناه الحقيقي، واستقرّ بناؤهم ـ أيضاً ـ علىٰ أن العموم مراد جدّي له، وأنّه لم يُتكلّم به هَزْلاً ولَغْواً، كما لا يخفىٰ.

وأمّا فيما نحن فيه؛ أي العامّ المخصَّص بالخاصّ المنفصل المبيَّن مفهومه، ولكن شُكّ في فرد أنّه مصداق له أو لا، فكلٌّ واحدٍ من مفردات جملة «أكرم العلماء» ـ أي العامّ ـ و«لا تكرم الفسّاق منهم» ـ أي الخاصّ ـ مستعملٌ في معناه الحقيقي الموضوع له، وليس لمجموعهما وضع علىٰ حِدة، فأصالتا الحقيقة والظهور جاريتان فيهما؛ لأنّ المفروض أنّ المعنىٰ اللّغوي لكلٍّ من المفردات معلوم مبيّن واضح، لكن لا تجري هنا أصالة الجدّ بالنسبة إلى الفرد المشكوك أنّه من أفراد الخاصّ، لا في العامّ، ولا في الخاصّ:

أمّا في العامّ : فلأنّ بناء العقلاء علىٰ حمل العامّ علىٰ الجدّ وعدم الهَزْل إنّما هو فيما لم يكن مخصَّصاً، وأمّا مع تخصيصه فلا.

وأمّا في الخاصّ : فلأنّ المفروض أنّ انطباقه علىٰ الفرد المشكوك فسقه

---

١ ـ أُنظر ما قرّره في كفاية الأُصول : ٢٥٨ ـ ٢٥٩ .

مشكوك فيه، فلا تجري أصالة الجدّ فيه أيضاً.

وبالجملة : مع العلم الاجمالي بأنّ الفرد المشكوك فسقه إمّا داخل تحت مفهوم العامّ أو الخاص، وليس واحدٌ منهما حجّة فيه، فليس ما نحن فيه من قبيل مزاحمة الحجّة مع اللاحجّة؛ لعدم حجّيّة العامّ فيه كالخاصّ، فما ذكره المستدلّ ـ من أنّ العامّ بعمومه يشمل الفرد المشكوك في مصداقيّته، وأنّه حجّة فيه دون الخاصّ ـ فهو غير صحيح؛ لما ذكرناه من أنّه لا يكفي مجرّد العموم والظهور في ذلك ما لم تجرِ فيه أصالة الجدّ وبناء العقلاء عليه، وهو ممنوع.

فانقدح بذلك : الفرق بين الشبهة المصداقيّة للمخصِّص وبين الشبهة المفهوميّة له في المخصِّص المتّصل، فإنّه ليس في الثاني إلا ظهور واحد وموضوع واحد للحكم، وإجمال مفهوم المخصِّص المتّصل يسري إلى العامّ فيه، فيصير ـ أيضاً ـ مجملاً، فلا يصحّ التمسُّك بعمومه أيضاً.

وأمّا في المخصِّص المنفصل فإنّه ينعقد للعامّ ظهور في العموم ابتداء، ولا تجري أصالتا الحقيقة والظهور في الخاصّ؛ لأنّ المفروض أنّ مفهومه مجمل، ولا ينعقد له ظهور أصلاً، بخلاف العامّ؛ حيث إنّه ينعقد له ظهور في الابتداء، وتجري فيه أصالتا الحقيقة والظهور، وتجري فيه أصالة الجدّ بالنسبة إلىٰ غير المتيقّن دخوله تحت الخاصّ، فهو حجّة في الفرد المشكوك من جهة الشبهة المفهوميّة للمخصِّص، بخلاف ما نحن فيه؛ أي الشبهة المصداقيّة، كما عرفت.

وقال المحقّق العراقي ؒ في وجه عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ما حاصله: إنّ الظهور الذي يمكن الاحتجاج به هو الظهور التصديقي، لا التصوّري، وهو إنّما يتحقّق فيما إذا كان المتكلّم في مقام الإفادة والاستفادة، وبصدد إبراز مرامه وإظهار مراده، وهو ـ أيضاً ـ إنّما يتحقّق إذا التفت إلىٰ مرامه، وليس هو ملتفتاً إلىٰ الموضوعات الخارجيّة وخصوصيّاتها الشخصيّة؛ ليكون بصدد

بيان أحكامها، وحينئذٍ فلا يصحّ الاحتجاج بـالعامّ في فـرد يشكّ في دخـوله تحت عنوان الخاصّ.

ثمّ قال: وهذا هو مراد شيخنا في «الكفاية»[١] والشيخ الأنصاري[٢] قدس سرهما أيضاً. انتهى[٣] خلاصة كلامه.

أقول: الموضوع لحكم العامّ ـ الذي فرض أنّ المتكلّم بصدد بيان أحكامه ـ هو الأفراد الخارجيّة بعنوان «كلّ عالم» ـ مثلاً ـ ولا يستلزم ذلك لحـاظ خـصوصيّات الأفراد حسباً ونسباً وعوارضها الشخصيّة؛ بأن يُلاحظ كلّ واحد من زيد وعمرو في «أكرم كلّ عالم» ـ مثلاً ـ فإنّ الموضوع في جميع القضايا الحقيقيّة والخـارجـيّة هـو الأفراد، كما في قولنا: «كلّ نار حارّة» ونحوه، ولا يستلزم ذلك تصوُّر كلّ فـرد فـرد من النار بخصوصيّاتها؛ كيف؟! وقد لا يوجد فرد منه في الخارج، مع وجود الحكـم المتعلّق بالعامّ.

وبالجملة: إنّما تتعلّق الأحكام بالأفراد والحاكم متعرّض لها ومـلتفت إليهـا بدون استلزامه للالتفات إلىٰ خصوص زيد وعمرو وغيرهما.

مع أنّه يَرِد عليه النقض بما لو فرض أنّ المتكلّم قال: «أكرم كلَّ عالم»، ثمّ قال: «لا تكرم الفُسّاقَ منهم»، واعتقد أنّ زيداً ـ الذي هو عالم ـ فاسقٌ، واعتقد المكلّف بخلافه، وفرض أنّه الصواب، فهل يصحّ للعبد الاحتجاج علىٰ المولىٰ في ترك إكرامه: بأنّك كنت معتقداً بفسقه؟! حاشا وكلّا.

وأمّا ما ذكره الشيخ قدس سره فحاصله: أنّه إنّما يصحّ التمسُّك بظهور كلام المتكلّم إذا كان بصدد بيان ذلك، لا في غيره، فلو فُرض أنّه بصدد بيان وجوب إكرام العـلماء،

---

١ ـ كفاية الأصول: ٢٥٨.

٢ ـ مطارح الأنظار: ١٩٣ سطر ١٠.

٣ ـ مقالات الأُصول ١: ١٥١ سطر ٨.

فقال: «أكرم العلماء»، صحّ التمسُّك والاحتجاج بظهور كلامه في وجوب إكرام زيد العالم، ولو شك في أنّه عالم أو لا، لا يصحّ التمسُّك بالظهور والاحتجاج به؛ لأنّه ليس بصدد بيان أنّ زيداً عالم أو لا، وهذا حقّ لا ريب فيه، لكن لا ربط له بما ذكره، بل الظاهر أنّ مراد صاحب الكفاية هو ما ذكرناه من البيان الذي يقرب ممّا ذكره الشيخ قدّس سرّه[1].

ولا فرق فيما ذكرناه ـ من عدم جواز التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص ـ **بين المخصِّص اللفظي واللُّبّي** كالإجماع وحكم العقل، فلو قال المولىٰ: «أكرم جيراني»، وقطع العبد بأنّه لا يريد أعداءهم منهم، فلو شَكّ في عداوة زيد له الذي هو جاره، فكما أنّه لا يتمسّك به في المخصِّص اللفظي في الشبهة المصداقيّة، فكذلك في المخصِّص اللُّبّي، وليس بناء العقلاء علىٰ التمسُّك بالعموم لوجوب إكرام زيد المذكور، كما في «الكفاية»[2] في المخصِّص اللُّبّي، الذي لا يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم؛ لانفصاله وعدم احتفاف الكلام به.

فظهر : أنّ محطّ البحث في المخصِّص اللُّبّي هو ما إذا فُرض خروج عدّة من أفراد العامّ بمخصِّص؛ بعنوان خاصّ بتلك الأفراد، وشُكّ في فرد أنّه من مصاديق ذلك العنوان المُخرَج عن العامّ، أو لا.

وحينئذٍ يظهر ما في كلام المحقّق الميرزا النائيني رحمه الله حيث قال ـ على ما في التقريرات ـ ما حاصله : أنّ العنوان المُخرَج بالتخصيص اللُّبّي إذا كان من العناوين التي لا تصلح إلّا لتقييد الموضوع به، مثل (انظروا إلىٰ رجل قد روىٰ حديثنا...)[3] إلخ؛

---

١ ـ مطارح الأنظار : ١٩٣ سطر ١٠.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢٥٩.

٣ ـ الكافي ٧ : ٤١٢ باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور ح٥، التهذيب ٦: ٣٠١ باب ٩٢ من كتاب القضايا والأحكام ح٥٢، الوسائل ١٨: ٩٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح١، (مع تفاوت).

حيث إنّه عامّ يشمل العادل وغيره، إلّا أنّه قام الإجماع علىٰ اعتبار العدالة في المجتهد الذي يُرجع إليه في القضاء، فإنّ العدالة قيد للموضوع فيه. فلا فرق في ذلك بين المخصّص اللّبّي وبين اللفظيّ في عدم جواز التمسّك فيه بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وإلّا ـ أي وإن لم يكن المُخرج من العناوين التي لا تصلح إلّا أن تكون قيداً للموضوع بل تصلح لتقييد الحكم لا الموضوع ـ يجوز التمسُّك فيه فيها بالعامّ، مثل (لعن الله بني اُميّة قاطبةً)[1]؛ حيث إنّ العقل حاكم بأنّ الحكم لا يعمّ المؤمن منهم؛ لأنّ اللعن لا يُصيب المؤمن، فلو علمنا من الخارج: أنّ خالد بن سعيد ـ مثلاً ـ مؤمن، فهو لا يندرج تحت هذا العامّ، ولكن المتكلّم لم ينبّه علىٰ ذلك؛ لمصلحة مقتضية لذلك، أو للغفلة عن ذلك، كما يتّفق ذلك في الموالي العرفيّة، فلا يجوز لعنه، وإذا شككنا في إيمان فرد من بني اُميّة صحّ التمسُّك فيه بالعموم، ويستكشف منه أنّه غير مؤمن، فأصالة العموم فيه جارية، ويكون المعلوم خروجه من التخصيصات الفرديّة؛ حيث إنّه لم يؤخذ العنوان قيداً للموضوع، ولم يخرج من العموم إلّا بعض الأفراد.

والسرّ في ذلك: أنّ ملاكَ الحكم في الفرض الأوّل وتطبيق العنوان علىٰ مصاديقه، من وظيفة المكلّف والمخاطب وفي عهدته، وفي الفرض الثاني من وظيفة المتكلّم وفي عهدته لا المخاطب، وحيث إنّ إحراز وجود الملاك في الثاني من وظيفة المتكلّم، كالبغض لأهل البيت والعداوة لهم عليهم السلام في المثال، ولا يصلح إلقاء هذا العموم إلّا بعد إحراز ذلك، أمكن وصحّ التمسّك بالعموم في الفرد المشتبه. انتهىٰ[2] ملخّصاً.

وجه ظهور الفساد: أنّ ذلك خروج عن محطّ البحث؛ لما عرفت من أنّ محلّ البحث هنا: هو ما إذا كان الإخراج بالمخصّص اللّبّي، وشُكّ في فرد أنّه من مصاديق ذاك العنوان المُخرَج أو لا وما ذكره في الفرض الثاني ـ الذي ذكره ـ ليس كذلك، فإنّ

١ ـ مصباح المتهجد: ٧١٦، كامل الزيارات باب ٧١.

٢ ـ فوائد الأصول ٢: ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

مرجعه إلىٰ الشكّ في التخصيص الزائد وعدمه، ولا ارتباط له بالمقام.

ثمّ إنّه استُدلّ أيضاً ـ المستدلّ المحقّق النهاونديّ على ما حُكي ـ لجواز التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص: بأنّ قول القائل: «أكرم العلماء» يدلّ بعمومه الأفرادي علىٰ وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء، وبإطلاقه اللحاظي علىٰ سراية الحكم إلىٰ جميع حالات الأفراد التي تعرض عليها، ومن جملة تلك الحالات كون فرد مشكوك الفسق والعدالة، كما أنّ من جملتها معلوميّة العدالة أو الفسق، وبقوله: «لا تُكرم الفُسّاق منهم» خرج من هو معلوم الفسق منهم، ولم يُعلم خروج الباقين، فمقتضىٰ أصالة العموم والإطلاق بقاء المشكوك تحت حكم العامّ[1]. انتهىٰ.

أقول: إن أرادﷺ إثبات الحكم الواقعي للفرد المشكوك بالإطلاق اللحاظي، فمرجعه إلىٰ إثبات حكمين واقعيّين مختلفين فعليّين لفرد واحد بعنوان واحد في بعض التقادير، وهذا محال؛ وذلك لأنّه إذا فُرض أنّ الفرد المشكوك فسقه فاسق واقعاً، فيشمله «لا تكرم الفسّاق»؛ لأنّ حرمة الإكرام متعلّقة بالفسّاق الواقعيّين والمفروض أنّ هذا الفرد فاسق واقعاً، فهو محرّم الإكرام، فلو حكم بأنّه واجب الإكرام بحكم العامّ بعنوانه الواقعي بالإطلاق اللحاظي، لزم ما ذكرنا؛ ضرورة أنّ المراد بالإطلاق المذكور هو أنّ الأفراد محكومة بحكم العامّ بعنوانها الواقعي.

مضافاً إلى ما عرفت مراراً: أنّ الإطلاق اللحاظي هو معنى العموم، وليس للإطلاق إلّا قسم واحد، وهو أنّ تمام الموضوع للحكم هو هذا، من دون دَخْل شيء فيه، ولو تُمسّك بالإطلاق بهذا المعنىٰ لإثبات وجوب الإكرام واقعاً للفرد المشكوك ـ أيضاً ـ لزم ما ذكرناه في بعض التقادير.

وإن أراد التمسُّك بالإطلاق لإثبات الحكم الظاهري؛ من وجوب الإكرام للفرد المشكوك، فإن أُخذ في موضوعه الشكّ في الفسق؛ بأن يقال: إنّ الفرد المشكوك فسقه

---

١ ـ أُنظر تشريح الأصول: ٢٦١.

محكوم بوجوب الإكرام ظاهراً، فهو خلاف ما اصطلحوا عليه من الحكم الظاهري، فإنّ الحكم الظاهري المصطلح هو الذي أُخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي لا غير ذلك.

وإن أراد أنّه أُخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي؛ بأن يقال: إنّ الفرد المشكوك أنّه من أفراد الخاصّ ـ من حيث إنّه مشكوك الحكم بوجوب الإكرام واقعاً ـ محكوم بأنّه واجب الإكرام ظاهراً، فهو وإن سَلِمَ عن الإشكال المذكور، لكن لا يمكن إنشاء حكمين ـ أحدهما الواقعي على أفراد العلماء العدول، وثانيهما الظاهري بالنسبة إلى الفرد المشكوك ـ بإنشاء واحد، فالاستدلال المذكور لجواز التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص، أسوء حالاً ممّا ذكرناه وقدّمناه.

هنا مسائل:

المسألة الأولىٰ
في إخراج الأفراد بجهة تعليليّة

أنّه لو قال : «أكرم العلماء»، ثمّ أُخرج منهم عدّة من أفراده، مثل زيد وعمرو وبكر؛ لعلّة مشتركة بينهم، كما إذا عقّبه بقوله: «لأنّهم فسّاق» وشكّ في فرد مشكوك الفسق والعدالة أنّه أخرجه ـ أيضاً ـ أو لا، فهل هو من قبيل الشكّ في التخصيص الزائد؛ ليصحّ فيه التمسّك بالعامّ بالنسبة إلى ذلك الفرد، أو أنّه من قبيل الشكّ في مصداق المخصّص، فلا يصحّ التمسُّك فيه بالعموم؟

الظاهر المتبادِر منه عرفاً هو الثاني؛ لأنّ المتبادِر منه في المتفاهمات العرفيّة هو أنّه أخرج عنوان الفسّاق، لا لخصوصيّة في زيد وعمرو.

المسألة الثانية
في العامين من وجه

لو صدر من المتكلّم عامّان من وجه، مثل : «أكرم العلماء» ، و«لا تُكرم الفُسّاق»، وشكّ في عالم أنّه فاسق أو لا، أو في فاسق أنّه عالم أو لا، فإمّا أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر وناظراً إليه وشارحاً له، فهو مقدّم علىٰ العامّ الآخر، وحُكمُ العامّ الحاكم هنا حُكمُ المخصِّص في الشبهة المصداقيّة له.

وان لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر :

فذهب بعضهم : إلى أنّه يُعامل معهما في مادّة الاجتماع معاملة المتعارضين، وليس من باب اجتماع الأمر والنهي، وحينئذٍ فمع ثبوت المزيّة والمرجِّح لأحدهما، فحكمُ ذي المرجِّح حكمُ المخصِّص في العامّ والخاصّ المطلق في عدم جواز التمسُّك بعموم الآخر في الشبهة المصداقيّة له، فمع تقديم «لا تكرم الفسّاق» لمرجّحٍ لو شُكّ في عالم أنّه فاسق أو لا، لا يصحّ التمسُّك بعموم «أكرم العلماء»[1] في الحكم بوجوب إكرامه.

وذهب بعضهم إلىٰ أنّهما من باب المتزاحمين لا المتعارضين، فلابدّ من ملاحظة أنّ الملاك في أيّهما أقوىٰ[2]، فلو فرض أنّ ملاك أحدهما أقوى من الآخر، فذهب بعضهم إلىٰ أنّ الحكم في ذي الملاك الضعيف بالنسبة إلىٰ مادّة الاجتماع شأنيّ لا فعليّ، بل الحكم الفعليّ إنّما هو لذي الملاك القويّ، وحينئذٍ فلا مزاحم في الفرد العالم الفاسق ـ أي مادّة الاجتماع ـ لحرمة إكرامه؛ لو فرض أنّ ملاك الحرمة أقوىٰ من ملاك

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٤ : ٧٠٨.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢١١ ، نهاية الأفكار ٢ : ٤١٢ .

الوجوب، وحينئذٍ ففي الفرد المشكوك عدالته يشكّ في وجود المزاحم لحرمة إكرامه، فلو أكرمه معتذراً باحتماله عدالته لم يُقبل عذره.

وذهب بعضهم إلى أنّ الحكمين في المتزاحمين فعليّان معاً ـ كما هو المختار ـ وإن كان ملاك أحدهما أقوىٰ من الآخر، وحينئذٍ فالكلام في المشكوك مصداقيّته لذي الملاك الأقوىٰ، هو الكلام في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص.

المسألة الثالثة

في إحراز الموضوع بالأصل في الشبهة الموضوعية

قد عرفت أنّه لا يجوز التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص، لكن هل يجري فيه أصل موضوعي ينقّح به الموضوع، وينتج نتيجة التمسُّك بالعامّ فيه، أو لا؟

ذهب بعضهم إلى أنّه ليس فيه أصل موضوعيّ كذلك ـ ذهب إليه المحقّق العراقيّ في المقالات ـ لا أصل العدم الأزلي ولا غيره[1].

وذهب بعض آخر كالشيخ[2] وصاحب الكفاية[3] والحائريّ في بحثه[4] ودرسه إلىٰ جريانه مطلقاً.

وفصّل بعضهم بما سيأتي إن شاء الله.

واستدلّ المحقّق العراقيّ بما حاصله: أنّ تخصيص العامّ وإخراج بعض أفراده عن تحته، ليس إلّا كانعدام ذلك البعض، فكما أنّ موت بعض الأفراد لا يوجب

١ ـ مقالات الأصول ١ : ١٥٢ سطر ٣.

٢ ـ مطارح الأنظار : ١٩٢ سطر ٣٢.

٣ ـ كفاية الأُصول : ٢٦١.

٤ ـ درر الفوائد : ٢١٩.

تغيُّر عنوان موضوع حكم العامّ، كالعلماء في المثال، بل هو باقٍ في تعلّقه بهذا العنوان كما كان قبل موت ذلك البعض، كذلك التخصيص لا يوجب تغيّر عنوان الموضوع؛ لأنّه ليس هنا إلّا إخراج عدّة من الأفراد، ولا يغيّر ذلك موضوع الحكم، فإذا قال في المثال: «لا تكرم الفسّاق منهم» وشكّ في فرد أنّه فاسق أو لا، وكان حالته السابقة عدم الفسق، فاستصحاب عدم فسقه إلىٰ الآن وإن أفاد عدم حرمة إكرامه، لكن لايثبت به وجوب إكرامه.

وأمّا ما اشتهر من التمسّك بالعامّ في عدم شرطيّة ما شُكّ في أنّه مخالف للكتاب أو السنّة، وكذلك الصلح المخالف لكتاب الله المستثنىٰ من عموم (كلّ صلح جائز)[1] في إثبات نفوذ المشكوك مخالفته لكتاب الله، فالسرّ فيه: أنّه كلّما كان رفع الشكّ فيه من وظيفة الشارع فالتمسّك بالعامّ فيه صحيح، وكلّما كان رفع الشكّ فيه وبيانه ليس من وظيفة الشارع، كالشبهات الموضوعية، فلايصحّ التمسّك فيه بالعامّ، وما ذكر من قبيل الأوّل. انتهىٰ ملخّص كلامه[2].

ويرد عليه : أنّه فرق بين التخصيص وبين انعدام فرد من العامّ وموته، فإنّ موت بعض أفراد العامّ لا يُغيِّر عنوان موضوع حكم العامّ، بل الحكم بوجوب إكرام جميع أفراد العلماء باقٍ بحاله، وفعليّ حتّىٰ بالنسبة إلىٰ من مات منهم، غاية الأمر أنّه معذور في المخالفة، بخلاف التخصيص، فإنّه وإن لا يغيِّر عنوانه بحسب اللفظ، لكن يغيِّره لُبّاً وفي نفس الأمر، فالوجوب متعلّق ـ بعد التخصيص ـ بالعلماء الغير الفُسّاق في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يكن كذلك بحسب اللفظ، بل الموضوع بحسبه هو الموضوع قبل التخصيص، وحينئذٍ فالقياس في غير محلّه.

---

١ ـ الكافي ٥ : ٢٥٩ باب الصلح ح٥، الوسائل ١٣ : ١٦٤ انظر باب ٣ من أبواب أحكام الصلح، لكن في المصدر (الصلح جائز) .

٢ ـ مقالات الأصول ١ : ١٥٢ سطر ٤ .

وأمّا ما ذكره في آخر كلامه فهو خلط في محطّ البحث؛ لأنّ البحث إنّما هو في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص ، وهي شبهة موضوعيّة خارجيّة أبداً، فلو فُرض الشكّ في شرط أو صلح أنّه مخالف لكتاب الله أو سنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم من جهة الشبهة الحكميّة، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ أي الشبهة المصداقيّة للمخصِّص.

واستدلّ المحقّق الحائري قدس سره في درسه لجواز إجراء الأصل الموضوعي مطلقاً : بأنّه لو شكّ في مصداقيّة فرد للخاصّ ـ كالشكّ في عالم أنّه فاسق أو لا في المثال ـ وفُرض أنّ حالته السابقة عدم الفسق، جرىٰ فيه استصحاب عدم فسقه، وإذا ثبت أنّه غير فاسق بالأصل وجب إكرامه؛ لأنّ المفروض أنّه يجب إكرام العلماء، وهو ـ أيضاً ـ من أفرادهم، ومع عدم الحالة السابقة لعدم فسقه، أمكن جريان أصل العدم الأزليّ.

توضيحه : أنّ العوارض علىٰ قسمين: عارض الماهيّة؛ أي الذي يعرضها مع قطع النظر عن الوجودين الذهني والخارجي، كالزوجيّة للأربعة، وعارض الوجود كالسواد والبياض، وهو ـ أيضاً ـ إمّا لازم أو مفارق، وحينئذٍ نقول: إنّ القرشيّة ـ مثلاً ـ من عوارض الوجود؛ لأنّها عبارة عن انتساب المرأة إلىٰ قريش، والمرأة وإن كانت إذا وُجدت وُجدت إمّا قرشيّة أو غير قرشيّة، لكن لو شُكّ في امرأة أنّها منتسبة إلىٰ قريش أو لا، يمكن أن يُشار إلىٰ ماهيّتها، ويقال: إنّها لم تكن بحسب الماهيّة قرشيّة، فالأصل هو عدم عروض القرشيّة علىٰ وجودها للشكّ فيه، فيشمله عموم: أنّ المرأة التي ليس بينها وبين قريش انتساب تحيض إلىٰ خمسين. انتهىٰ ملخّص كلامه.

أقول : لابدّ هنا من تقديم أُمور :

الأوّل : أنّ القضايا علىٰ أقسام : لأنّها إمّا بسيطة أو مركّبة، موجبة أو سالبة، وكلّ منها: إمّا معدولة أو محصّلة.

وذكروا : أنّ النسبة من مُقوِّمات القضيّة، وأنّها مركّبة من أجزاء ثلاثة:

الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، والاختلاف إنّما هو في الجزء الرابع، لكنّهم اتّفقوا في أنّه لابدّ من النسبة بين الموضوع والمحمول فيها.

لكن ليس كذلك، بل منها ما لا تشتمل علىٰ النسبة، بل لا تحكي إلّا عن الهوهوية والاتّحاد، مثل: «زيد زيد»، و «زيد إنسان» و «الله ـ تعالىٰ ـ موجود» و «الإنسان حيوان ناطق» و «الإنسان ممكن»... إلىٰ غير ذلك؛ لأنّه لا ريب في أنّ القضيّة إنّما تحكي عن الواقع ونفس الأمر، ولاريب في أنّه ليس بين زيد ونفسه نسبة وارتباط، وكذلك بين زيد والإنسان؛ لاتّحاده معه في الخارج، وكذلك بينه وبين الوجود، وإلّا يلزم زيادة الوجود علىٰ الماهيّة في الخارج، وكذلك بينه وبين الشيء؛ لاتّحاده معه فيه، وإلّا يلزم التسلسل، وصرّحوا ـ أيضاً ـ بأنّ الإنسان عين الحيوان الناطق، الذي هو حدّ له، وأنّ الفرق بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل.

وبالجملة: لا ريب في أنّه ليس بين الموضوع والمحمول في هذه القضايا نسبة وربط لأحدهما بالآخر في الواقع ونفس الأمر، بل الموضوع فيها متّحد مع المحمول وعينه ضرورةً، وكذا المعنىٰ المعقول منها ـ أي القضيّة المعقولة منها ـ لأنّ المفروض أنّه معقول منها، وليس فيها نسبة، فكذلك في المعقول منها، وإلّا لم يكن معقولاً منها، وكذلك القضيّة الملفوظة ليس بين الموضوع والمحمول فيها نسبة؛ لأنّها حاكية عن الواقع، وليس في الواقع نسبة بينهما؛ حتّىٰ تحكي النسبة في القضيّة الملفوظة عنها، وكذلك المفهوم منها، بل الهيئة في القضايا المذكورة تحكي عن الاتّحاد والهوهوية الخارجيّة، ومعنىٰ السوالب من هذه القضايا هو سلب الاتّحاد والهوهويّة، فمعنىٰ «أنّ زيداً ليس بحجر» أنّه ليس متّحداً معه في الخارج، وسمّينا هذا القسم من القضايا بالقضايا المستقيمة غير المؤوّلة.

ومن القضايا ما تشتمل علىٰ ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، نحو: «زيد علىٰ السطح»، فإنّه لا يُراد منها أنّ زيداً متّحد مع السطح، ولا مع كونه علىٰ

السطح؛ لأنّ الكون فيه رابطيّ، وهذا القسم من القضايا التي لا تحكي عن الهوهويّة الخارجيّة سمّيناها بالقضايا المؤوّلة.

وممّا يدلّ علىٰ ما ذكرنا: صدق قولنا: «زيد له البياض»، وعدم صدق قولنا: «زيد بياض»، وليس ذلك إلّا لأجل أنّ الهيئة في الثاني تدلّ علىٰ الهوهويّة والاتّحاد، وليس خارجُه كذلك. هذا في الموجبات.

وأمّا السوالب فاختلفوا: في أنّه هل تشتمل علىٰ نسبة سلبيّة[1]؛ ليكون مفادها ربط السلب، أو أنّه ليس فيها نسبةٌ، وأنّ مفادها سلب الربط والانتساب، فحيث إنّه ليس في الخارج شريكُ الباري ووجودٌ وارتباط بينه وبين ذلك الوجود، وثبت في محلّه أنّ صِرف الشيء لا يتكرّر[2]، امتنع أن يكون له تعالىٰ ثانٍ وشريك يتصوّر أنّه شريك الباري في النفس، ويُحكم بأنّه ممتنع، وأنّه ليس بينه وبين الوجود نسبة وارتباط، وحينئذٍ يحكم بسلب الربط بينهما، وإلّا فلا يعقل وجود النسبة بين الشيء والعدم في الخارج؛ لاحتياجها إلىٰ وجود المنتسبين فيه، وذلك واضح.

وبالجملة: المقصود هو أنّه ليس جميع القضايا متقوّمة بالنسبة؛ لعدم اشتمال بعضها عليها، بل هي مركّبة من جزءين، وبعضها مشتملة على النسبة، وأنّها مركّبة من ثلاثة أجزاء، وبعضها مركّبة من أربعة أجزاء، وبعضها من خمسة أجزاء.

الثاني: أنّهم ذكروا أنّ المناط في صدق القضية وكذبها هو أنّه إن كان الكلام لنسبته خارج تطابقه[3] أو لا تطابقه فهو إخبارٌ وإلّا فإنشاء.

والحقّ أنّه ليس كذلك، بل التحقيق: أنّ ما به تتقوّم الجملة الخبريّة هو احتمال الصدق والكذب، وأنّ الملاك التامّ لاحتمالها هو الحكاية التصديقيّة، سواء كانت

---

١ ـ النجاة: ١٣، شرح المنظومة ـ قسم المنطق ـ: ٥١.

٢ ـ شرح المنظومة ـ قسم الفلسفة ـ: ٤٣ سطر ٤.

٣ ـ المطوّل: ٣٠ سطر ١٥، المنظومة قسم الفلسفة: ٥٤ سطر ٢. القوانين: ٤١٩ سطر ١٠.

حكاية عن الهوهويّة التصديقيّة، أو عن النسبة التصديقيّة، فإنّ الهيئة في قولنا: «زيد إنسان» تحكي عن الهوهويّة التصديقيّة، وفي قولنا: «زيد على السطح» عن النسبة التصديقيّة، بخلاف «رجل عالم» أو «زيد العالم» بنحو التوصيف، فإنّ الهيئة فيهما تحكي عن الهوهويّة التصوّريّة وفي «غلام زيد» عن النسبة التصوُّريّة؛ لما عرفت من عدم اشتمال جميع القضايا على النسبة.

ومناط الصدق والكذب هو مطابقة هذه الحكاية التصديقيّة ـ سواء كانت إيجابيّة أو سلبيّة ـ للواقع ونفس الأمر وعدمها، مثلاً: لو قال: «زيد قائم» أو «في الدار»، فإن كان زيد كذلك في نفس الأمر فالقضيّة صادقة، وإلّا فكاذبة.

الأمر الثالث: قد عرفت أنّ القضايا مختلفة ؛ لأنّها إمّا موجبة أو سالبة، وكلٌّ منها: إمّا محصّلة أو معدولة.

ولها قسم آخر : وهي الموجبة السالبة المحمول، وهي التي تنحلّ إلىٰ قضيّتين، مثل: «زيد هو الذي ليس بقائم»، وهذه كالقضايا الموجبات المحصّلات والمعدولات، لابدّ لها من وجود الموضوع؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبَت له، وإن كان الثابت وصفاً عدميّاً، بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّه يمكن صدقها بانتفاء موضوعها، وأمّا القضيّة الموجبة المحمول فإنّها وإن أمكن تصويرها، مثل : «زيد هو الذي قائم»، لكن لم يعدّوها من القضايا المعتبرة في العلوم.

الأمر الرابع: الموضوع في القضيّة لابدّ أن يكون: إمّا مفرداً، أو بحكم المفرد كالهوهويّة التصوّرية، مثل: «زيد العالم»، أو النسبة التصوّرية، نحو : «غلام زيد»، لا جملةً تدلّ على الهوهويّة التصديقيّة أو النسبة التصديقيّة لعدم إمكانه. وأمّا قولنا : «زيدٌ قائمٌ غيرُ عمروٌ جالس»، فمعناه : أنّ هذه الجملة غير تلك. وكذلك المحمول .

إذا عرفت هذا فنقول: إذا ورد عامّ ، مثل : «أكرم العلماء» ، وخاصّ مثل : «لا تكرم الفُسّاق منهم» من المخصِّص المنفصل، أو كالاستثناء من المخصِّص المتّصل، فلا

ريب ولا إشكال في أنّ التخصيص المذكور يوجب تغيُّر عنوان موضوع العامّ بحسب الجدّ، وأنّه العلماء الغير الفسّاق.

فقال في «الكفاية» : إنّ الباقي تحت العامّ بعد التخصيص حيث إنّه غير مُعنوَن بعنوان خاصّ، بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ، فلجريان الأصل الموضوعي في الشبهة المصداقيّة ـ إلّا ما شذّ ـ مجال واسع، فيمكن استصحاب عدم تحقُّق الانتساب بين المرأة المشكوك كونها قرشيّة وبين قريش، فيحكم بأنّها ترىٰ الحُمرة إلىٰ خمسين سنة؛ لأنّ كلّ مرأة كذلك إلّا القرشيّة. انتهىٰ[1] حاصله.

وقال الأُستاذ الحائري قدس سره **في درسه** : إنّه يمكن أن يُشار إلىٰ المرأة المشكوكة، فيقال: هذه لم تكن بحسب الماهيّة في الأزل قرشيّة، فيُستصحب عدم قرشيّتها، ويحكم عليها بأنّها ترىٰ الحمرة إلىٰ خمسين سنة، وقال الشيخ الأعظم قدس سره[2] ما يقرب من هذا المعنىٰ.

أقول : قد عرفت أنّ التخصيص لا يوجب تغيّر عنوان موضوع حكم العامّ، وحينئذٍ فإمّا أن يصير الموضوع بعد التخصيص هو كلّ امرأة متّصفة بأنّها غير قرشيّة بنحو القضيّة المعدولة، وإمّا بنحو الموجبة السالبة المحمول، مثل: «كلّ امرأة ليست قرشيّة»، لا بنحوٍ يجعل القضيّة موضوعة للحكم؛ لما عرفت أنّه غير ممكن، بل المراد أخذ الموضوع نظير المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول.

ولا يمكن أن يؤخذ الموضوع بنحو السالبة المحصّلة، التي يمكن صدقها بانتفاء الموضوع، مثل : «كلّ امرأة ليست قرشيّة» ولو لعدم وجود المرأة؛ لأنّه لا يعقل أن يُحكم بإثبات حكمٍ لموضوعٍ عدميٍّ، نعم لو فُرض وجود الموضوع ـ كالمرأة في المثال ـ أمكن أخذ الموضوع بنحو السلب المحصّل أيضاً.

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٦١ .

٢ ـ مطارح الأنظار : ١٩٤ سطر ٣٠ .

فإن أُخذ الموضوع بعد التخصيص بأحد النحوين الأوّلين ـ أي بنحو العدول أو الموجبة السالبة المحمول ـ فلا ريب في أنّ استصحاب عدم القرشيّة بأحد النحوين المذكورين، فرع ثبوت الموضوع، وليس للاستصحاب المذكور حالة سابقة؛ لأنّه لم تكن المرأة موجودة في زمان سابق متّصفةً بعدم القرشيّة؛ كي يستصحب ذلك العدم. واستصحاب العدم الأزلي لا يفيد؛ لأنّ عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش في الأزل إنّما هو بانتفاء الموضوع، مضافاً إلىٰ أنّ ذلك الأصل لا يُثبت عنوان «المرأة التي ليست بقرشيّة».

وإن أُخذ بنحو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع، فليس للمستصحب حالة سابقة؛ لأنّها لم تكن موجودة في زمان مع العلم بعدم قرشيّتها كي يُستصحب ذلك العدم.

ولو سُلِّم أنّه أُخذ في الموضوعِ المرأةُ مع عدم كونها قرشيّة بنحو السلب المحصّل ولو بانتفاء الموضوع، وأغمضنا النظر عن عدم معقوليّته، فإنّه يرد عليه :

أوّلاً: أنّ القضيّة المتيقّنة فيه ليست متّحدة مع المشكوكة، لأنّ القضيّة المتيقّنة هو عدم كون المرأة قرشيّة لأجل عدم وجودها، وأمّا القضيّة المشكوكة فهي عدم قرشيّة المرأة الموجودة المشار إليها بـ «هذه»، وهي فرد خاصّ من المرأة، ويشترط في الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة.

وثانياً: أنّ هذا الاستصحاب مثبِت؛ لأنّ صدق السالبة ـ ولو بانتفاء الموضوع ـ أعمّ من صدقها مع وجود الموضوع، فاستصحاب عدم القرشيّة بنحو السلب المحصّل ـ بانتفاء الموضوع الذي هو أعمّ ـ لا يثبت عدم القرشيّة بنحو السلب المحصّل مع وجود الموضوع؛ لأنّ عدم قرشيّة هذه المرأة أثر عقليّ للمستصحب المذكور، وحينئذٍ فما ذكروه في المقام لا يمكن تصحيحه بوجه من الوجوه.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ استصحاب العدم الأزلي في الموارد التي ليست لها حالة سابقة.

وأمّا لو فرض أنّ للمستصحب حالة سابقة، فلا إشكال في الاستصحاب الموضوعي في الجملة في بعض الموارد، لا في جميعها.

توضيح ذلك : أنّه إذا ورد «أكرم العلماء» وخُصّص بقوله: «لا تُكرم الفُسّاق منهم»، وفُرض الشكّ في فرد أنّه فاسق أو لا، فقد عرفت أنّ الخاصّ يغيّر عنوان العامّ بحسب الجدّ، وأنّ الموضوع للعامّ بحسب الجدّ هو العالم الغير الفاسق؛ بنحو العدم النعتي، أو الموجبة السالبة المحمول.

فإن كان للفرد المشكوك حالة سابقة، وكان مسبوقاً بعدم الفسق في الزمان السابق، مع العلم ببقاء علمه، وإنّما الشكّ في بقاء عدالته، فلا إشكال في جريان استصحاب عدم فسقه، فيحكم بأنّه عالم غير فاسق، ويُنقَّح به موضوع وجوب الإكرام، فيجب إكرامه.

ولو علم باتّصافه بعدم الفسق سابقاً وعدم اتّصافه بالعلم، ثمّ صار عالماً بالوجدان، وشكّ في بقاء عدالته وعدم فسقه، ففي جريان الاستصحاب إشكال؛ لأنّ موضوع العامّ بحسب الجدّ هو عنوان العالم الغير الفاسق، واستصحاب عدم فسق زيد لا يثبت هذا العنوان، غاية الأمر أنّه بعد استصحاب عدم فسق زيد، وبعد العلم بصيرورته عالماً، يحكم العقل بأنّه عالم غير فاسق، لكنه حكم عقليّ ليس بمستصحب، والمستصحب هو عدم فسق زيد، لا العالم الغير الفاسق كي ينقّح به موضوع حكم العامّ، مع أنّه يعتبر في استصحاب الموضوعات ترتُّب أثرٍ شرعيٍّ عليها، بل معنىٰ الاستصحابات الموضوعية هو إثبات صغرىٰ لكبرىٰ كلّيّة شرعيّة، وأمّا خفاء الواسطة التي ذكروها، فإن كان بحيث يُعدّ الأثر للمستصحب عرفاً فهو صحيح، وإلّا فلا.

ولو علم اتّصاف زيد بالعدالة في الزمان السابق، وعلم باتّصافه بالعلم كذلك، لكن لم يعلم اتّحاد الزمانين في السابق؛ بأن لم يعلم بعدالته في زمان اتّصافه بالعلم، أو في غير ذلك الزمان، فهو مثل القسم الثاني في عدم جريان الاستصحاب؛ لعين ما ذكر.

وبالجملة : المناط في جريان الاستصحاب في الشبهات المصداقيّة للمخصِّص، هو كون المستصحب عين موضوع العامّ، لا ما يلازمه عقلاً.

المسألة الرابعة
في التمسّك بالعامّ لكشف حال الفرد

ذكر بعضٌ: أنّه قد يُتمسّك بالعمومات فيما لو شُكّ في فرد لا من جهة التخصيص، بل من جهة أُخرىٰ، كما لو شُكّ في صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم، مثل: «أوفوا بالنذور» فيما لو نذره كذلك؛ بأن يقال: الإتيان بهذا الوضوء واجب وفاءً بالنذر للعمومات، وكلّما وجب الوفاء به والإتيان به، فهو لا محالة صحيح؛ للقطع بأنّه لولا صحّته لما وجب الوفاء به، فيحكم كلّيّاً: بأنّ الوضوء بالماء المضاف صحيح ولو فيما لم يقع متعلّقاً للنذر[1].

وربّما يؤيّد ذلك : بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات[2]، والصيام في السفر[3]، والنافلة في وقت الفريضة[4]؛ بناءً علىٰ المنع عنها.

وفيه : أوّلاً : أنّ العموم المذكور ونحوه محكوم بقوله: (لا نذر إلّا في طاعة الله)[5]، وعموم وجوب إطاعة الولد للوالد محكوم بقوله: (لا طاعة لمخلوق في

---

١ ـ قرّره في مطارح الأنظار : ١٩٥ ـ ١٩٦ .

٢ ـ التهذيب ٥ : ٥٣ ـ ٥٤ باب ٦ من كتاب الحج ح٨ ـ ١٠، الوسائل ٨ : ٢٣٦ أنظر باب ١٣ من أبواب المواقيت.

٣ ـ التهذيب ٤ : ٢٣٥ باب ٥٧ من كتاب الصيام ح٦٣، الوسائل ٧ : ١٤١ باب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم ح٧ .

٤ ـ الكافي ٣ : ٣٨٨ باب التطوّع في وقت الفريضة ح٣ .

٥ ـ نصب الراية ٣ : ٢٧٨ مع اختلاف في اللفظ.

معصية الله)[1]؛ لأنّها عرفاً شرح وتفسير للعمومين المذكورين، وحينئذٍ فالكلام في التمسُّك في الشبهة المصداقيّة للحاكم بالعمومين، هو الكلام في التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص بلا فرق بينهما.

وثانياً: سلّمنا عدم حكومتها علىٰ العمومين، لكن لا أقلّ من أنّهما مخصِّصان لهما، وحينئذٍ فالمنذور الذي شُكَّ في أنّه طاعة، أو شُكَّ فيما أمر به الوالد أنّه مباح أو لا، من قبيل الشكّ في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص، والتمسُّك بالعامّ فيها غير جائز كما مرّ.

وثالثاً: ما ذكروه أسوء حالاً من التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص؛ لأنّه مضافاً إلىٰ أنّه كذلك فيه استكشاف لحال الموضوع من صحّة الوضوء المذكور وإباحة المنذور، نظير التمسّك بعموم «أكرم العلماء» في إثبات أنّ زيداً عالم، ولا يخفىٰ علىٰ أحد فساده كما في «الكفاية»[2].

وأمّا التأييد المذكور فلا ربط له بما نحن فيه؛ لأنّ المقصود ممّا ذكر هو التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص، ولا شبهة في حرمة الإحرام قبل الميقات وكذلك الصوم في السفر، غاية الأمر أنّه قام دليل خاصّ علىٰ صحّة النذر فيهما بأحد التوجيهات التي ذكرها في «الكفاية»[3]، وليس هنا مقام تفصيلها، والبحث فيه موكول إلىٰ الفقه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ التأييد المذكور إنّما هو بلحاظ أنّ النذر إذا صحّ فيهما صحّ فيما نحن فيه بالطريق الأولىٰ.

---

١ ـ عوالي اللآلي ١: ٤٤٤ ح١٦٤. في المصدر (لا طاعة لمخلوق...).

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٢.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٣.

المسألة الخامسة

في التمسّك بالعامّ عند الشكّ بين التخصيص والتخصّص

لو قال : «أكرم العلماء»، وعُلم بحرمة إكرام زيد المشكوك أنّه عالم أو لا، فإن كان عالماً في نفس الأمر لزم التخصيص في العامّ المذكور، وإلّا فهو خارج موضوعاً.

وبالجملة : إذا دار الأمر فيه بين التخصيص والتخصّص، فهل يصحّ التمسّك بعموم «أكرم العلماء» وأصالة عدم تخصيصه في إثبات أنّه غير عالم أو لا، وعلىٰ الثاني ما السرّ في عدم الجواز؟

قال الشيخ ﷺ: إنّ ديدن العلماء ودأبهم مستقرّ علىٰ التمسّك بالعامّ في إثبات عدم فرديّة المشكوك له؛ لأنّهم يتمسّكون لإثبات عدم نجاسة ماء الغُسالة المنفصلة من المتنجّس بعموم «كلّ نجس منجّس»، فلمّا ثبت أنّ الغُسالة غير منجّسة لملاقيها يستكشف أنّها ليست نجسة؛ لأنّ كلّ نجس منجّس لملاقيه[1].

وتمسّك في «الكفاية» ـ في باب الصحيح والأعمّ ـ لإثبات أنّ الصلاة موضوعة للصحيحة منها بعموم ﴿الصلاة تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَاءِ وَٱلْمُنْكَرِ﴾[2]، وحيث إنّ الفاسدة ليست كذلك قطعاً يستكشف منه أنّها ليست بصلاة؛ لأنّ كلّ صلاة ناهية عنهما[3].

وقال ـ في ما نحن فيه ـ ما حاصله : إنّه لا يجوز ذلك؛ لأنّ الدليل علىٰ حجّيّة أصالة العموم هو بناء العقلاء، وهو دليل لُبّيّ لابدّ من الاقتصار فيه علىٰ القدر المتيقّن،

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار : ١٩٦ سطر ١٥ .

٢ ـ العنكبوت : ٤٥ .

٣ ـ كفاية الأُصول : ٤٥ .

والمثبِتات من الأُصول اللفظيّة وإن كانت حجّة، لكن لم يُحرز هنا بناء العقلاء علىٰ أصالة العموم؛ لاحتمال اختصاص بنائهم عليها بما إذا لم يكن المراد معلوماً، وأنّه أراد الحقيقة أو لا، والمراد فيما نحن فيه معلوم[1].

وقال المحقِّق العراقيّ في توضيح ذلك ما حاصله : إنّ قوله: «أكرم العلماء» وإن كان بمنزلة الإخبار عن وجوب إكرامهم؛ في جريان أصالة العموم وأصالة تطابق إرادتي الجدّ والاستعمال، وأنّ عكس نقيضه هو أنّ من لا يجب إكرامه فهو ليس بعالم، لكن حيث إنّ أصالة العموم والحقيقة أصل تعبّديّ من العقلاء، فلابدّ من إحراز التعبُّد به في إثبات هذا لعكس النقيض الذي هو لازم للقضيّة، فإنّه لازم واقعيّ يحتاج في إثباته إلىٰ وقوع التعبُّد به، نظير أصالة الصحّة بالنسبة إلىٰ ملزوماتها، فإنّها من الأُصول اللفظيّة، لكن لا يثبت بها جميع الآثار العقليّة والواقعيّة؛ لعدم إثبات الملزومات بها.

وبعبارة أُخرىٰ : السرّ في عدم جواز التمسُّك بالعموم فيما ذكر: هو أنّه إنّما يجوز التمسُّك بالعامّ في إثبات عدم كون الفرد المشكوك مصداقاً للعامّ، مع العلم بأنّه ليس محكوماً بحكمه، إذا فُرض أنّ العامّ متعرِّض لبيان حال الأفراد، وقوله: «أكرم العلماء» ليس كذلك، فلا يجوز التمسُّك به في نفي مصداقيّة المشكوك له، كما مرّ في بيان عدم جوازه في الشبهة المصداقيّة؛ لعدم الفرق بين ما نحن فيه وبين تلك المسألة إلّا أنّ المقصود هاهنا نفي مصداقيّة المشكوك له، وهناك إثبات مصداقيّته له.

وبالجملة : حيث إنّ العمومات متكفّلة لبيان الحكم الكلي للأفراد بدون التعرُّض لتشخيص الأفراد وحالاتها، فلا يجوز التمسّك بها لنفي فرديّة المشكوك لها[2]. انتهىٰ.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٦٤ .

٢ ـ مقالات الأُصول ١ : ١٥٣ ـ ١٥٤ .

أقول : لابدّ من ملاحظة أنّ عكس النقيض الذي هو لازم غير منفكٍّ عن القضيّة، هل هو لازم لنفس العامّ ومجرّد الكبرىٰ الكلّيّة، أو أنّه لازم للعامّ المتعرِّض للأفراد وحالاتها؟

لاريب في أنّه لنفس القضيّة والعموم، وحينئذٍ يرد عليه : أنّه بعد تسليم جريان أصالة العموم وأصالة تطابق الجدّ والاستعمال، وأنّه يجب إكرام كلّ فردٍ فردٍ من العلماء؛ بلا استثناء فرد منه بحسب الجدّ، لا محيص عن الالتزام بأنّ من لا يجب إكرامه فهو ليس بعالم؛ لأنّ عكس نقيض القضيّة لازم لها غير منفكّ عنها، بل هو عينها، وإلّا لم يكن العامّ عامّاً. هذا خلف. فمع تسليم عموم وجوب إكرام العلماء بحسب الجدّ، لايمكن عدم تسليم أنّ من يحرم إكرامه فهو ليس بعالم، الذي هو عكس النقيض.

وأمّا عدم جواز التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، فقد عرفت أنّ السرّ فيه هو عدم جريان أصالة الجدّ فيه.

فالتحقيق : أنّ السرّ في عدم جواز التمسُّك بالعامّ في المقام هو عدم جريان أصالة العموم والحقيقة فيه؛ لأنّ الدليل عليها هو بناء العقلاء الذي لم يحرز في جميع الموارد، بل في الموارد التي تُؤدّي إلىٰ الاحتجاج والمخاصمة واللجاج، كما في الخطابات الصادرة من الموالي العُرفيّة إلىٰ عبيدهم، ولذلك ترىٰ عدم بنائهم عليها في أشعار السعدي أو امرىء القيس ـ مثلاً ـ مع بنائهم عليها في موارد اُخرىٰ.

وبالجملة : المسلّم المقطوع به من بنائهم عليها، إنّما هو فيما إذا لم يعلم مراد المتكلّم أنّه أراد الحقيقة والعموم من قوله: «أكرم العلماء»، أو أراد الخصوص باستعمال العامّ في بعض الأفراد مجازاً، لا فيما عُلم المراد، كما في ما نحن فيه.

المسألة السادسة

في التمسّك بالعامّ إذا كان المخصّص مجملاً

وأمّا إذا علم بحرمة إكرام مسمّىً زيد، ودار أمره بين زيد بن عمرو العالم؛ ليلزم التخصيص في العموم، وبين زيد بن بكر الجاهل، فلا يلزم التخصيص، وأنّ خروجه من باب التخصّص، فيمكن أن يقال : إنّه يحكم بوجوب إكرام زيد العالم؛ لجريان أصالتي الجدّ والعموم في العامّ، فيلزمه حرمة إكرام زيدِ الجاهل؛ للعلم إجمالاً بحرمة إكرام أحدهما، فإذا ثبت وجوب إكرام الأوّل يلزمه حرمة إكرام الثاني، بخلاف الفرض السابق.



الفصل الثامن

هل يجوز التمسُّك بالعامّ ـ بل في جميع الظواهر ـ قبل الفحص عن المخصِّص والمعارض، أو لا؟

والكلام هنا في أُمور:

الأوّل: في محطّ البحث: قال في «الكفاية»: إنّ محطّ البحث فيه هو بعد فرض حجّيّة العموم من باب الظنّ النوعي للمشافه وغيره، مع عدم العلم الإجمالي بوجود المخصّص[1]:

أمّا اعتبار حجّيّة أصالة العموم للمشافَه وغيره فواضح.

وأمّا اعتبار حجّيّتها من باب الظنّ النوعي، فلأنّها لو كانت من باب الظنّ الشخصي، فالمناط هو فعليّة الظنّ وعدمها قبل الفحص وبعده.

وأمّا اعتبار عدم العلم الإجمالي بالمخصّص، فلا بأس بالكلام على كلا تقديري وجود العلم الإجمالي به وعدمه.

الثاني: البحث في وجوب الفحص إنّما هو في المخصّصات المنفصلة، وأمّا

---

١ ـ أنظر كفاية الأُصول: ٢٦٤.

المتّصلة منها فلا يجب الفحص عنها بلا كلام؛ لأنّ احتمال وجود المخصّص المتّصل وعدم وصوله إلينا هو ـ مثل احتمال قرينيّة المجاز ـ ممّا لا يعتني به العقلاء، كما في «الكفاية»[1].

الثالث: هل يفرّق بين الفحص هنا وبينه في باب البراءة أو لا؟

وفرّق بينهما في «الكفاية»: بأنّ الفحص هنا إنّما هو عن وجود المزاحم للحجّة، بخلافه هناك، فإنّه عن مُتمّم الحجّة، فإنّ موضوع البراءة العقليّة هو عدم البيان، والمراد به هو البيان المتعارف، ولا يلزم وصوله إلىٰ المكلّف بنفسه، فلابدّ أن يُحرز عدم البيان في جريان البراءة بالفحص.

وأمّا البراءة النقليّة فإطلاق أدلّتها وإن يشمل ما قبل الفحص، إلّا أنّ الإجماع بقسميه مُقيّد له بما بعد الفحص[2].

فنقول:

أمّا وجوب الفحص عن المخصّص مع عدم العلم الإجمالي بوجوده في البين ـ كما هو الحقّ في محطّ البحث ـ فالحقّ كما ذكره في «الكفاية» من التفصيل بين ما كان العامّ في مَعرض التخصيص، وبين ما لم يكن كذلك، فيجب الفحص في الأوّل دون الثاني.

فالأوّل مثل الخطابات الصادرة من الشارع في مقام جعل القوانين الكلّيّة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[3]، ونحوُه كثيرٌ في الكتاب المجيد وأحاديث سيّد المرسلين صلی الله عليه وآله وسلم.

والثاني كما في الخطابات العُرفيّة من الموالي العُرفيّة إلىٰ عبيدهم، الصادرة لا في

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٥.

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

٣ ـ المائدة: ١.

مقام جعل القوانين الكلّيّة؛ وذلك لأنّ الاحتجاج في مقام المخاصمة واللجاج يتوقّف علىٰ ظهور الكلام في العموم وجريان أصالة الجدّ، والبناء علىٰ ذلك من العقلاء ثابت في العمومات الصادرة منهم في مُحاوراتهم العُرفيّة، لا في مقام جعل القانون. وأمّا في مقام جعل القوانين، فقد استقرّ بناء العقلاء وديدنهم علىٰ الفحص عن المخصّصات للعمومات الصادرة في هذا المقام، وليس بناؤهم علىٰ أصالة الظهور والجدّ فيها بمجرّد صدورها، والعمومات الصادرة من الشارع من هذا القبيل[1]، وهو المراد من مَعْرَضيّتها للتخصيص، كما عرفت أنّه استقرّ بناء العقلاء علىٰ جعل القوانين الكلّيّة أوّلاً، ثمّ بيان المُخصّصات والمُقيّدات والاستثناءات في موادّ وفصول متأخّرة عنه، وبعد الفحص بالمقدار المعتبر تخرج عن المَعْرَضيّة للتخصيص، وحينئذٍ يصحّ التمسّك بها.

وانقدح ممّا ذكرنا: أنّه لا فرق بين الفحص هنا وبينه في مسألة البراءة، وأنّ البحث في كلا المقامين إنّما هو عن مُتمِّم الحجّيّة، فكما أنّه لا يصحّ الإحتجاج بأصالة البراءة إلّا بعد الفحص عن الدليل والبيان، كذلك فيما نحن فيه، فإنّ العامّ بمجرّد صدوره وظهوره ليس حجّة تامّة يصحّ الاحتجاج به، إلّا بعد جريان أصالة الجدّ، التي لا تجري إلّا بعد الفحص عن المخصّص، فلا فرق بين المقامين في أنّ الفحص إنّما هو عن مُتمّم الحجّة.

ثمّ إنّه قد يقال ـ والقائل شيخنا الحائري قدس سره **ـ:** إنّه لو ظُفر بالفحص بمخصّص مجمل بحسب المفهوم؛ مردّد بين الأقلّ والأكثر كالفاسق المردّد بين مرتكب الكبائر والصغائر أو الكبائر فقط ، فإجماله يسري إلىٰ العامّ ويصير مُجملاً[2].

لكن بعد التأمّل فيما ذكرنا تعرف: أنّ ما ذكره قدس سره غير مستقيم؛ لما عرفت من أنّ العامّ ظاهر في عمومه قبل الفحص وبعده، مع الظفر بالمخصّص وعدمه، غاية الأمر

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٢٦٥.

٢ ـ أُنظر درر الفوائد: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

أنّه لا يصحّ الاحتجاج بهذا الظهور، إلّا بعد جريان أصالة الجدّ، وهي لا تجري إلّا بعد الفحص عن المخصِّص، فإذا تفحّص وظفر بالخاصّ المذكور، يرفع اليد عن العموم وعن أصالة الجدّ بالنسبة إلىٰ ما قامت الحجّة علىٰ خلافه، وهو الأقلّ القدر المتيقّن خروجه من العموم، وأمّا الأكثر كالمرتكب للصغائر في المثال ، فليس الخاصّ حجّة فيه مع شمول العامّ له، ولا مانع من جريان أصالة الجدّ فيه أيضاً.

هذا كلّه فيما لو لم يُعلم إجمالاً بوجود المخصِّصات .

وأمّا لو عُلم بوجودها إجمالاً فاستُدلّ لوجوب الفحص ـ حينئذٍ ـ وعدم جواز التمسُّك بالعامّ قبل الفحص: بأنّ مقتضىٰ العلم الإجمالي بها وبالمُقيِّدات الكثيرة للإطلاقات الواردة في الشريعة ـ حتىٰ قيل : «ما من عامّ إلّا وقد خُصّ»[1]، وما من مطلق إلّا وقد قُيِّد ـ هو عدم جواز التمسُّك بها قبل الفحص واليأس عن المخصِّص، وبعده ينحلّ العلم الإجمالي بالظفر بعدّة من المُخصِّصات .

واُورد عليه بوجهين :

الوجه الأوّل : إنّ مقتضىٰ الدليل المذكور أعمّ من المدّعىٰ، ووجوب فحص أزيد منه؛ لأنّ المدّعىٰ هو وجوب الفحص فيما بأيدينا من الأخبار المُودَعة في كتب الأخبار، ودائرة العلم الإجمالي أوسع من ذلك؛ لأنّ أطرافه أعمّ ممّا بأيدينا ووصل إلينا من الأخبار والأحكام وممّا لم يصل إلينا منها، والأخبار المضبوطة في الأُصول والجوامع الأوّليّة لم تصل جميعها إلينا.

وبالجملة : العلم الإجمالي إنّما هو بوجود مخصِّصات كثيرة فيما صدر من الشارع كلّها، لا في خصوص ما بأيدينا من الأخبار فقط، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يوجب انحلال العلم الإجمالي وإن بلغ الفحص ما بلغ[2].

---

١ ـ معالم الدين : ١٢٤ سطر ٢ .

٢ ـ اُنظر مطارح الأنظار : ٢٠٢ سطر ٢١ .

وذكر المحقّق الميرزا النائيني‌ﷺ هذا الإشكال في الأُصول العمليّة فقط[١]، وأجاب عنه بما حاصله: أنّه بعد الفحص عنها فيما بأيدينا من كتب الأخبار ينحلّ العلم الإجمالي غاية الأمر أنّه ليس انحلالاً حقيقيّاً، بل انحلال حكميّ؛ لأنّ ما عثرنا عليه منها قابل الانطباق علىٰ ما عُلم إجمالاً منها؛ إذ لا يُعلم بأنّ في الشريعة أحكاماً أزيد ممّا تكفّلته الأدلّة التي عثرنا عليها[٢].

ولعلّه إلىٰ ذلك يرجع ما أفاده المحقّق العراقي‌ﷺ في الجواب عن الإشكال؛ حيث قال في المقالات ـ بعد ذكر عدم جواز التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص للعلم الإجمالي ـ : لابدّ أن يفحص عنه فإن ظُفر بالمعارض أو الحاكم فهو، وإلّا فيكشف [عن] خروج هذا المورد من الأوّل عن دائرة العلم الإجمالي، وبهذا يندفع الإشكال[٣].

فإنّ تعبيره : بالظفر بالمعارض، يُشعر بأنّ مراده هو ما ذكره الميرزا النائيني‌ﷺ ـ من أنّا لا نعلم أنّ في الشريعة أحكاماً سوىٰ ما بأيدينا ـ وإلّا فلا يمكن الظفر بالمعارض فيما لم يصل إلينا.

نعم ظاهرُ تعبيره ـ بأنّه يكشف [عن] خروج هذا من الأوّل عن دائرة العلم الإجمالي ـ خلافُه، فإنّ ظاهره أنّ الأطراف كانت أطرافاً له ابتداءً؛ سواء انكشف الخلاف أم لا، غاية الأمر أنّه بعد الظفر بالمخصّص يحكم بأنّها لم تكن أطرافاً للعلم الإجمالي من حينه، لا من الأوّل؛ للعلم الوجداني بأنّها كانت أطرافاً له ولو بعد الانحلال أيضاً.

اللّهمّ إلّا أن يريد ما ذكرناه : من أنّه ينكشف خطأ الاحتمال المذكور.

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٤ : ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٨٠ .

٣ ـ مقالات الأُصول ١ : ١٥٤ سطر ٢١ .

وعلىٰ أيّ تقدير فهذا الذي ذكراه في الجواب عن الإشكال صحيحٌ لا غبار عليه.

الوجه الثاني : إنّ هٰذا الدليل أخصّ من المدّعىٰ؛ لأنّ المُدّعىٰ هو عدم جواز التمسُّك بالعامّ إلّا بعد الفحص عن المخصِّص في كلّ عامّ، والعلم الإجمالي بالمخصِّصات والمقيّدات فيما بأيدينا من كتب الأخبار وإن اقتضىٰ ذلك قبل الفحص، إلّا أنّه بعد انحلال العلم الإجمالي ـ بالفحص والعثور علىٰ المقدار المتيقَّن منها ـ يصير المراد: صيرورة وجود المخصّص ضمن الأكثر شبهةً بدويّة، والأكثر هو الباقي من الأخبار التي بأيدينا بعد الظفر بالقدر المتيقّن من المخصّصات من بينها شبهة بَدْويّة، كما في كلّ علمٍ إجماليٍّ تردّدت أطرافه بين الأقلّ والأكثر، فإنّه بالعثور والاطّلاع علىٰ المقدار المتيقّن الذي هو الأقلّ، ينحلّ العلم الإجمالي، ويصير الأكثر شبهة بدويّة فلا مانع من إجراء الأُصول اللّفظية فيه، ولا يقتضي هذا الدليل وجوب الفحص عن المخصِّص في جميع العمومات حتّىٰ بعد انحلال العلم الإجمالي، كما هو المدّعىٰ[1].

وأجاب عنه المحقّق العراقي ﴿قدس سره﴾ : بأنّه وإن ظُفِر بالمقدار المعلوم كمّاً، والشكّ في الزائد يصير بدويّاً، ولكن هذا المقدار إذا تردّد بين محتملات متباينات، منتشرات في أبواب الفقه من أوّله إلىٰ آخره، يصير جميع المحتملات المشكوكة في جميع أبواب الفقه طرفاً لهذا العلم، فيمنع من التمسُّك بالعموم قبل الفحص عن جميعها، ولا يفيد الظفر بالمعارض في هذه الصورة بمقدار المعلوم، فالاحتمال القائم في جميع أبواب الفقه الموجب لكونه طرفاً للعلم، منجِّز للواقع بحسب استعداده، فإنّه مثل العلم الحاصل بعد العلم الإجمالي لا يوجب الانحلال، انتهىٰ[2].

أقول : لو فرض أنّ محتملات المعلوم بالإجمال من المخصّصات متشتّة في جميع أبواب الفقه إجمالاً، وتردّدت بين الأقلّ والأكثر، فلو تفحّص المجتهد في جميع أبواب

---

١ ـ قرّره أيضاً في فوائد الأُصول ٤ : ٢٧٨ .

٢ ـ مقالات الأُصول ١ : ١٥٥ سطر ٣ .

الفقه، وظفر بالمقدار الأقلّ المتيقَّن، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي المذكور.

وأمّا لو تفحص في بعض أبوابه وظفر بالمقدار المتيقَّن فهو يُنافي العلم بتشتُّت أطرافه في جميع أبواب الفقه، فلابدّ إمّا من رفع اليد عن دعوىٰ العلم بتشتُّت محتملاته في جميع أبواب الفقه، وإمّا عن دعوىٰ الظَّفَر بالمقدار المتيقَّن؛ لبقاء العلم الإجمالي بوجود مخصِّصات أُخر في سائر الأدلّة، وإلّا فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي.

وقال **المحقّق النائيني في الجواب عن الإشكال**: بأنّ المعلوم بالإجمال: تارة مرسل غير مُعلَّم بعلامة يُشار إليه بتلك العلامة، وأُخرىٰ مُعلَّم كذلك، وانحلال العلم الإجمالي بالعثور علىٰ المقدار المتيقّن إنّما هو في القسم الأوّل، وأمّا القسم الثاني فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

وضابط القسمين: أنّ العلم الإجمالي مطلقاً علىٰ سبيل القضيّة المنفصلة المانعة الخلوّ، المنحلّة إلىٰ قضيّتين حمليّتين، وهاتان القضيّتان:

تارة: إحداهما متيقّنة، والأُخرىٰ مشكوكة من أوّل الأمر؛ بحيث نشأ العلم الإجمالي من هاتين القضيّتين بضمّ إحداهما إلىٰ الأُخرىٰ، كما لو علم بأنّه مديون لزيد إمّا خمسة دراهم أو عشرة.

وأُخرىٰ: لا كذلك ـ أي بأن يكون من أوّل الأمر إحداهما متيقّنة والأُخرىٰ مشكوكة ـ بل تعلّق العلم بالأطراف علىٰ وجهٍ تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق بها العلم بوجه؛ بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلّق به العلم، وتنجّز بسببه، وليس الأكثر مشكوكاً من أوّل الأمر؛ بحيث لم يصبه العلم الإجمالي بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر ـ علىٰ تقدير ثبوته في الواقع ـ ممّا أصابه العلم، وذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال مُعلَّماً بعلامةٍ كان قد تعلّق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامة ممّا تعلّق به العلم؛ سواء في ذلك الأقلّ والأكثر، وحينئذٍ لو كان الثابت هو الأكثر في الواقع فقد تعلّق العلم به؛ لمكان تعلّقه بعلامته، وذلك كما إذا

علمتُ أنّي مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به؛ سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنّه لو كان دين زيد عشرة فقد أصابه العلم؛ لمكان وجوده في الدفتر وتعلُّق العلم بجميع ما في الدفتر، وأين هذا ممّا إذا كان دين زيد من أوّل الأمر مردّداً بين الخمسة والعشرة؟! فإنّ العشرة في مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجهٍ من الوجوه، وكانت مشكوكة من أوّل الأمر، فلا موجب لتنجُّزها علىٰ تقدير ثبوتها في الواقع، بخلاف ما إذا تعلّق العلم بها بوجهٍ؛ ولو لمكان تعلّق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، وهو كونها في الدفتر، فإنّها قد تنجّزت علىٰ تقدير وجودها في الدفتر.

وإن شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم إجمالي بأنّي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم إجمالي آخر بأنّ دين زيد خمسة أو عشرة، والعلم الثاني غير مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إلىٰ العشرة، والعلم الإجمالي الأوّل مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إليها؛ لتعلّق العلم بها علىٰ تقدير ثبوتها في الواقع، واللامقتضي لا يمكن أن يُزاحم المقتضي.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ العلم الإجمالي المُعلّم المقتضي للفحص التامّ، لا ينحلّ بالعثور علىٰ المقدار المتيقّن؛ لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقيّدات ومخصّصات وأحكاماً إلزاميّة، فهو من قبيل العلم بأنّه مديون لزيد بما في الدفتر، فيكون كلّ مقيّد ومخصّص وحكم إلزاميّ ثابتاً فيما بأيدينا من الكتب، قد أصابه العلم وتعلّق به، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالعثور علىٰ المقدار المتيقّن، بل لابدّ فيه من الفحص التامّ في جميع ما بأيدينا من الكتب[1]. انتهىٰ.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: النقض بما لو علم أنّه مديون لزيد بما كان في الكيس الذي صرفه في مصارفه، أو بما أهداه للمسجد أو غيره، وتردّد ما كان في الكيس بين الأقلّ والأكثر،

---

١ ـ فوائد الأُصول ٢: ٥٤٣ ـ ٥٤٦.

فبناءً علىٰ ما ذكره لا يجوز الرجوع إلىٰ الأصل بالنسبة إلىٰ الأكثر؛ لأنّه معلّم بعلامة «ما في الكيس»، مع أنّه ﷺ لا يلتزم به.

وثانياً: بالحَلّ بأنّ العناوين المتعلّقة للعلم الإجمالي مختلفة؛ لأنّه قد يكون العنوان المتعلّق له أمراً بسيطاً مبيَّناً مفهومه، ولكن يُشكّ في المحصّل له بين الأقلّ والأكثر، كما لو تعلّق الأمر بعنوان الطهارة، وشُكّ في أنّ المحصّل له خمسة أجزاء أو ستّة، ففي مثل ذلك مقتضىٰ القاعدة هو الاشتغال؛ لأنّه شكّ في المحصّل، فيجب الأكثر.

وقد يتردّد نفس العنوان بين الأقلّ والأكثر، كما في المقام، فإنّ متعلّق العلم هو وجود مخصّصات كثيرة فيما بأيدينا من الكتب، مردّدة بين الأقلّ والأكثر، فإنّه وإن تعلّق العلم بما في الكتب، لكنّه مثل عنوان «ما في الكيس» في المثال المتقدّم، وهو عنوان يُشار به إلىٰ الخارج، وهو في جنب العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر من المخصّصات، كالحجر في جنب الإنسان، لا أثر له أصلاً، بل المؤثّر هو العلم الإجمالي بوجود المخصّصات إجمالاً، المردّدة بين الأقل والأكثر، وبعد انحلاله بالعثور والاطّلاع على الأقلّ، لا محالة ينحلّ العلم الإجمالي المذكور، ولا موجب ـ حينئذٍ ـ للأكثر، ولا مانع من التمسُّك بالعموم حينئذٍ.

مضافاً إلىٰ أنّ مقتضىٰ ما ذكره عدم جواز التمسّك بالبراءة بعد الفحص ـ أيضاً ـ في الشبهات البَدْويّة، وهو كما ترىٰ.

وأمّا بناء العقلاء علىٰ ما ذكره، ففيه: أنّه مُسلَّم، لكن لا من حيث اقتضاء العلم الإجمالي ذلك، بل من جهة أنّ الفحص في الشبهات الموضوعيّة خفيف المؤنة؛ لايحتاج إلىٰ مؤنة ومشقّة كثيرة فيما كانت كذلك، كما لو تردّد مائع بين الماء والدم، ويحصل العلم بمجرّد النظر فيه ورؤيته ولو في الشبهات البدويّة، فيوجبون الفحص في ذلك، ولا يُبادرون إلىٰ إجراء البراءة، ومثال الدفتر كذلك ومن هذا القبيل. مضافاً إلىٰ قيام الإجماع علىٰ وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة وعدم صحّة التمسُّك

بالبراءة قبله.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الإشكال من الوجه الثاني باقٍ بحاله، وأنّ العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فيما بأيدينا من الأخبار المُودَعة في الكتب الأربعة وغيرها، غيرُ مؤثّر في وجوب الفحص في كلّ عامّ ـ كما هو المُدّعىٰ ـ بعد انحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم المتيقّن منها، والشكُّ البدوي بالنسبة إلىٰ الباقي.

وأمّا مقدار الفحص فعلىٰ الفرض الثاني ـ أي فرض وجود العلم الإجمالي بوجود المخصّصات ـ يجب الفحص بمقدارٍ ينحلّ العلم الإجمالي به، وإن قيل بعدم انحلاله، لكن قد عرفت خلافه.

وأمّا علىٰ ما اخترناه في محطّ البحث من الفرض الأوّل ـ وهو فرض عدم العلم الإجمالي بها ـ فلابدّ من الفحص التامّ في كتب الأخبار عنها بمقدار يحصل اليأس من وجودها والاطمئنان بعدمها، فلا يجوز للمجتهد المبادرة إلىٰ التمسُّك بالعمومات، بل كلّ ظاهر ما لم يتفحّص بالمقدار المعتبر، بل لابدّ من التتبّع في أقوال الفقهاء في كلّ مسألة، خصوصاً المتقدّمين منهم ـ قُدّست أسرارهم ـ لكن لا بمقدار يحصل العلم الجازم؛ لاستلزامه العسر والحرج.

الفصل التاسع

هل تختصّ الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين في مجلس الخطاب أو تعمّ الغائبين عنه بل المعدومين؟

وقبل الشروع في المطلب لابدّ من تحرير محلّ الكلام:

فقد يقال ـ القائل هو المحقّق النائيني ﷺ ـ: إنّ الكلام إنّما هو في الخطابات المصدّرة بأحرف النداء، مثل: ﴿يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا﴾[1] ونحوه، لا مثل: ﴿للهِ عَلَىٰ ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ...﴾[2]، ونحوه ممّا لا خطاب فيه ولا أحرف النداء؛ لأنّه لا إشكال في شموله للمعدومين، فضلاً عن الغائبين[3].

ويؤيّد ذلك عنوان البحث بما عرفت، وليس في مثل الآية الشريفة خطاب، فلا

---

١ ـ البقرة: ١٥٣ و ١٨٣.

٢ ـ آل عمران: ٩٧.

٣ ـ أنظر فوائد الأصول ٢: ٥٤٨.

يشمله عنوانه.

لكن ليس كذلك؛ لما سيأتي ـ إن شاء الله ـ أنّه وإن لم يشمله عنوان البحث، لكن يشمله ملاكه، وحينئذٍ وإن أمكن البحث في أنّه هل وُضعت أحرف النداء والخطاب لهذا أو ذاك، لكن النزاع والبحث ـ حينئذٍ ـ لُغَويّ، وبحثٌ ضعيف لاينبغي التعرّض له.

وأمّا البحث في أنّه هل يمكن مخاطبة المعدومين أو بعثهم الفعلي أو زجرهم كذلك أو لا؟ فهو واقع؛ بحيث ذهب بعض الحنابلة إلىٰ جوازه، واستدلّوا عليه بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]؛ لأنّ أمره وإرادته تعالىٰ لا يمكن أن يتعلّقا بالموجود[2]؛ لأنّه تحصيل للحاصل، فلابدّ أن يتعلّقا بالمعدوم بأن يوجد.

لكن الإنصاف: أنّه لا ينبغي البحث عن ذلك أيضاً؛ فإنّه لا يُتوهَّم أن يتفوّه عاقل ـ بل أشعريّ ـ فضلاً عن فاضل بجواز تكليف المعدوم بالبعث والزجر الفعليّين، وكذلك مخاطبته.

والذي ينبغي أن يقع محلّ الكلام والبحث هو: أنّه هل يستلزم شمول الخطاب للمعدومين المحال أو لا؟

فإنّه يمكن اختيار الأوّل والقول باختصاص الخطابات المتضمّنة للتكاليف بالمشافهين؛ لأنّها لو عمّت المعدومين يلزم المحال، ويمكن أن يذهب بعضٌ إلىٰ الثاني، وأنّه لا يستلزم محالاً، وحينئذٍ فيرجع النزاع إلىٰ ثبوت الملازمة بين خطاب المعدومين

---

١ ـ يس : ٨٢.

٢ ـ أُنظر روضة الناظر وجنّة المناظر : ١٢٠ قال بأنّ هذا الرأي خلافاً للمعتزلة وجماعة من الحنفية ومن الطريف أنّ الشافعية أنفسهم تبنوا هذه الفكرة واعتبروها من مختصات مذهبهم، راجع كتاب شرح مختصر الأصول : ١٠٦ وكتاب المحصول ج ١ : ٣٢٨.

وبين تكليفهم بالانبعاث والانزجار، مع تسليم الطرفين استحالة تكليفهم الفعلي بالانبعاث والانزجار.

وانقدح بذلك: عدم الفرق بين ما اشتمل علىٰ أحرف النداء، مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وبين ما ليس كذلك، مثل: ﴿لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾.

ثمّ إنّه لابدّ من الكلام في القضايا الحقيقيّة ـ التي هي مبنىٰ القائلين بأعمّيّة الخطابات وشمولها للمعدومين ـ وأنّ الأحكام الشرعيّة تعلّقت بالعناوين بنحو القضايا الحقيقيّة:

فقد يقال ـ القائل المحقّق الميرزا النائيني ﷺ ـ: إنّ المناط في القضايا الخارجيّة: هو تعلّق الحكم بعنوان حاكٍ عن الأفراد الشخصيّة، فكأنّ الحكم تعلّق بخصوصيّات الأفراد وأشخاصها، مثل: «قُتِل مَن في العسكر»، فإنّ هذا العنوان اُخذ مرآةً للأفراد الموجودة في الخارج، فلا فرق بينه وبين أن يقول: «قُتِل زيد وعمرو وبكر»، وإن تغاير الملاك في حكم كلّ واحد، كما لو قُتِل زيد بالسيف، وعمرو بالسهم.. وهكذا، فلا تقع القضيّة الخارجيّة كُبرىٰ كلّيّة لصُغرىٰ؛ لما عرفت [من] أنّ الحكم فيها علىٰ الأفراد الشخصيّة، فليست كلّيّة حتّىٰ تقع كبرىٰ كلّيّة لصغرىٰ، وأنّ المناط في القضايا الحقيقيّة هو أن يتعلّق الحكم بالطبيعة الحاكية عن الأفراد الأعمّ من المحقّقة الموجودة والمقدّرة المعدومة، لكن حكايتها عن الأفراد المعدومة بالفرض؛ بأن يُفرض ويُقدّر وجودها وحكاية الطبيعة عنها[1].

وذكر ـ في باب المفهوم والمنطوق ـ: أنّ كلّ واحد من الحقيقيّة والشرطيّة متضمّنة للشرط والعنوان، لكن يُصرّح في الحقيقيّة بالعنوان، وتتضمّن الشرط، وفي الشرطيّة بالعكس يُصرّح بالشرط، وتتضمّن العنوان، فرجع ﴿لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ

---

١ ـ اُنظر فوائد الأصول ٢: ٥١١ ـ ٥١٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ٱلْبَيْتِ﴾[١] إلىٰ أنّ من استطاع يجب عليه الحجّ، أو كلّ من وجد في الخارج وكان مستطيعاً يجب عليه الحجّ، ومرجع قوله: «من استطاع يجب عليه الحجّ» أنّه يجب الحجّ علىٰ المستطيع[٢]. انتهىٰ.

أقول: ما أفاده من معنى القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة غير ما هو المصطلح عليه عند أهل الفنّ؛ وذلك لأنّه لا فرق بين الحقيقيّة والخارجيّة؛ في أنّ الحكم في كلّ واحدة منهما متعلّق بعنوان حاكٍ عن الأفراد، لا بنفس الأفراد، غاية الأمر أنّه إن قُيِّد العنوان ـ المتعلَّق للحكم في القضيّة ـ بما يوجب تضييقَ دائرة الأفراد المحكيّة به، وحصرَها بالأفراد الموجودة في الخارج، مثل: «قُتِل مَن في العسكر» حيث إنّ التقييد بـ «مَن في العسكر» يوجب حكاية الموصول عن الأفراد الخارجيّة فقط، وإلّا فالحكم فيها ـ أيضاً ـ متعلّق بالعنوان، لا بالأفراد وأشخاصها، وحينئذٍ فلا مانع من وقوع القضيّة الخارجيّة كُبرىٰ لصُغرىٰ؛ لأنّها كلّيّة.

وإن لم يُقيَّد العنوان المتعلَّق للحكم في القضيّة بما يوجب تضييق دائرة الأفراد وانحصارها بالموجودة فقط ـ وإن قُيِّد بقيود أُخر لا توجب ذلك ـ فهي قضيّة حقيقيّة، مثل: «النار حارّة»، أو «أكرم كلّ عالم»، فإنّه لا اختصاص لها بالأفراد الموجودة، وليس المراد من الحقيقيّة ما حُكم فيها علىٰ جميع الأفراد الموجودة والمعدومة، فإنّ المعدوم ليس بشيء، ولا يصدق عليه شيء؛ حتّىٰ يجب إكرامه، ولم يُفرض فيها وجود الأفراد المعدومة، فإنّا كثيراً ما نحكم بنحو القضيّة الحقيقيّة بدون أن نفرض وجود الأفراد المعدومة، بل الحكم فيها متعلّق بنفس العنوان ـ أي عنوان «كلّ عالم» ـ بدون قيد الموجود والمعدوم، فكلّما صدق عليه ذلك العنوان ـ أي العالم ـ يتعلّق به الحكم، وإلّا فقبل الوجود لا يصدق عليه الفرد؛ حتّىٰ يحكم عليه بوجوب إكرامه، ولذا قلنا:

---

١ ـ آل عمران: ٩٧.

٢ ـ أنظر فوائد الأُصول ٢: ٤٩٤.

إنّ لوازم الطبيعة وإن كانت لازمة لها مع قطع النظر عن الوجودين، لكن قبل تحقّقها بأحد الوجودين لا يصدق عليها نفسها حتّىٰ يثبت لها لوازمها.

وممّا يدلّ علىٰ ما ذكرنا ـ من أنّ الحكم في الحقيقيّة متعلّق بالعنوان؛ أي عنوان الأفراد بدون قيد الوجود والعدم ـ : أنّه يصحّ تقسيمها إلىٰ الموجودة والمعدومة، فلو كان مقيّداً بأحدهما لما صحّ التقسيم المذكور.

وبالجملة : لا يتعلّق الحكم في الحقيقيّة بنفس الطبيعة من حيث هي، ولا بأشخاص الأفراد وخصوصيّاتها، بل هو متعلّق بعنوان «أفراد العلماء» مثلاً، وهو المراد بقولهم: إنّها برزخ بين الطبيعيّة والشخصيّة.

إذا عرفت هذا فنقول : حاصل الإشكال في عموم الخطابات الشفاهيّة للمعدومين أمران :

أحدهما : في مثل : ﴿يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا﴾[1] ونحوه ممّا يشتمل علىٰ حرف النداء، وهو أنّه لو كانت الخطابات للأعمّ يلزم خطاب المعدوم حال عدمه وهو محال.

الثاني : في ما لا يشتمل علىٰ أدوات النداء، مثل : ﴿لِلهِ عَلَىٰ ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ ونحوه ممّا لا يتضمّن نداءً ولا خطاباً، وهو أنّه يلزم تكليف المعدومين فعلاً وبعثهم وزجرهم لو عمّهم، وهو محال؛ لأنّ المعدوم غير قابل لشيء من ذلك.

أقول : والجواب عن الإشكال في الفرض الثاني : هو أنّ الحكم في مثله إنّما هو بنحو القضيّة الحقيقيّة، وهي ما أُخذ الموضوع فيها ـ وهو عنوان المستطيع مثلاً ـ بنحو الإرسال؛ بدون التقييد بالوجود والعدم، فكلّما صدق عليه عنوانه يتعلّق به الحكم، فالمعدوم ليس له حكم، فإنّ الحكم إنّما هو للمستطيع، ولا يصدق هو علىٰ أحد إلّا بعد وجوده، فإذا وجد، وصدق عليه عنوان المستطيع يحكم عليه بوجوب الحجّ، ولا فرق في ذلك بين الموجود في زمن صدور الحكم وبين المعدوم.

---

١ ـ البقرة : ١٥٣ و ١٨٣.

وأمّا الإشكال في الفرض الأوّل ـ أي الخطاب المشتمل علىٰ أحرف النداء ـ فلا يمكن الجواب عنه بالقضيّة الحقيقيّة لكن أجاب عنه الشيخ بأنّه يمكن خطاب المعدوم بعد تنزيله منزلة الموجود[1]، كما وقع نظيره في الأشعار العربيّة.

قلت: ما ذكره وإن أمكن في نفسه وفي حدّ ذاته، لكن لا دليل علىٰ أنّ خطابات القرآن المجيد كذلك، والممكن الواقع ـ وما دلّ عليه الدليل أيضاً ـ أن يقال: إنّ الخطابات القرآنيّة الصادرة من الله تعالىٰ، ليست خطابات لفظيّة مخاطباً بها الناس كقوله تعالىٰ ـ مثلاً ـ: ﴿يَاأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا...﴾[2]؛ لعدم إمكان ذلك؛ لعدم لياقة الناس لأن يكلّمهم الله تعالىٰ بلا واسطة، إلّا أنبياء الله الذين بلغوا في الكمالات ما بلغوا، حتّىٰ صاروا لائقين بأن يخاطبهم الله ويكلّمهم، وإلّا فيستحيل أن يُكلّمهم الله مع عدم لياقتهم لذلك، حتّىٰ الحاضرين في مجلس الخطاب، بل لم يثبت وجود مجلس خطاب عند صدور الحكم ونزول الوحي، وقد عرفت أنّ أحرف النداء موضوعة لإيجاده، لا للنداء الحقيقي، كما في «الكفاية»[3]، وهو جزئيّ حقيقيّ يوجد في آنٍ، ثمّ ينعدم وينقطع في الآن الثاني، ولا بقاء له، فلا يمكن نداء المعدوم وخطابه، بل الخطابات القرآنيّة الإلهيّة خطابات قانونيّة كتبيّة، كما هو دأب جميع العقلاء وديدنهم من الموالي العرفيّة؛ حيث إنّهم في مقام جعل القوانين يكتبون ذلك ولو بنحو النداء والخطاب، ثمّ يأمرون المُبلِّغين بنشرها وتبليغها بين الناس، فمن اطّلع عليها يعلم بأنّه مكلّف ومخاطب بها لا بالخطاب الشخصي، فكذلك الخطابات القرآنيّة خطابات كتبيّة، نزل بها جبرئيل علىٰ قلب سيّد المرسلين فإنّه مخاطب بتبليغ مثل ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا﴾ ونحوه إلىٰ الناس، ولم يكن أيضاً واسطة فيه؛ بأن

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٢٠٤ سطر ٣٢.

٢ ـ النساء: ١.

٣ ـ كفاية الأصول: ٢٦٨.

يخاطب صلى الله عليه وآله وسلم الناس عن الله تعالىٰ حتّىٰ كأنّه تعالىٰ خاطبهم؛ لما عرفت من عدم لياقتهم لذلك، فيستحيل وقوع غير الأنبياء مخاطَبين ـ بالفتح ـ له تعالىٰ، ولا كشجرة موسىٰ؛ بأن يكون خطابه وتبليغه تعالىٰ بنحو إيجاد الصوت من الشجرة، وحينئذٍ فكلّ من هو مصداق لموضوع ذلك الخطاب الكتبي فهو محكوم بحكمه؛ بلا فرق في ذلك بين الموجودين في زمن القانون الكتبي وبين المعدومين، بدون أن يستلزم ذلك مخاطبة المعدوم، وحينئذٍ فليس للإشكال مجال.

ثمّ إنّهم ذكروا لهذا النزاع ثمرتين ذكرهما في «الكفاية»[1]، لكن الأُولىٰ منهما غير التي ذكرها غيره كالفصول[2].

فأمّا اللّتان ذكرهما في «الكفاية»:

فالأُولىٰ: أنّه يجوز التمسّك بظهور الخطابات للمعدومين؛ بناءً علىٰ الشمول، وعدم جوازه بناءً علىٰ اختصاصها بالمشافَهين.

وأجاب عنها: بأنّ ذلك إنّما يصحّ لو قلنا باختصاص حجّيّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وليس كذلك، فإنّ التحقيق أنّها حجّة مطلقاً.

سلّمنا أنّ حجّيتها مقصورة علىٰ المقصودين بالإفهام فقط، لكنّ المعدومين ـ أيضاً ـ مقصودون بالإفهام منها، بل المكلّفون مقصودون بالإفهام في الخطابات القرآنيّة وإن لم يكن المعدومون طرفاً للخطاب، كما تدلّ عليه الروايات وأدلّة الاشتراك، كما لا يخفىٰ.

وأورد عليه **المحقّق الميرزا النائيني** رحمه الله علىٰ ما في التقريرات: بأنّه كيف يمكن التمسّك بالإطلاقات للمعدومين والاحتجاج بها، مع فرض عدم شمول الخطاب لهم وعدم توجّهه إليهم، وإن كانوا مقصودين بالإفهام، بل الاحتجاج بها

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

٢ ـ الفصول الغروية: ١٨٤ سطر ١٩.

مختصّ بالمخاطبين[1].

أقول : ليس مراده‌ تيِّرُ في «الكفاية» احتجاج المعدومين في الفرض بظهورها والتمسُّك بها، بل مراده أنّهم يفهمون ـ حينئذٍ ـ أنّ الخطاب الفلاني ـ مثلاً ـ كان ظاهراً في المعنىٰ الفلاني بالنسبة إلىٰ المخاطبين، فهو حجّة لهم، وبدليل الاشتراك والروايات يثبت أنّ حكم المعدومين ـ أيضاً ـ ذلك، وليس مراده احتجاج المعدومين بها ليرد عليه ما ذكر.

الثانية : صحّة التمسُّك بالإطلاقات للمعدومين في كلامه تعالىٰ وجريان مقدّمات الحكمة؛ بناءً علىٰ شمولها لهم ولو مع اختلافهم في الصنف، وعدم صحّته علىٰ القول باختصاصها بالمشافهين، بل يحتاج إلىٰ إثبات اتّحادهم في الصنف معهم؛ حتّىٰ يحكم بدليل الاشتراك بذلك للمعدومين ـ أيضاً ـ مثلاً يصحّ التمسّك بإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ...﴾[2] لوجوب صلاة الجمعة علىٰ المعدومين كذلك، وعدم دخل حضور الإمام‌ عليه السلام أو نائبه الخاصّ بناء علىٰ عدم الاختصاص، بخلافه على القول بالاختصاص، بل يحتاج ـ حينئذٍ ـ إلىٰ إثبات اتّحاد الصنف حتّىٰ يحكم بدليل الاشتراك علىٰ وجوبها عليهم أيضاً.

والمراد من الاتّحاد في الصنف : هو الاتّحاد فيما يحتمل أن يكون قيداً للحكم، كحضور الإمام‌ عليه السلام أو نائبه الخاصّ في وجوب الجمعة، لا كلّ قيد، فإنّ بعض القيود ممّا لا يحتمل دخلها في الحكم، وحينئذٍ فلا يرد عليه ما أُورد عليه بعضهم: من أنّه لو اعتبر الاتّحاد في الصنف لم يمكن إثبات حكم من الأحكام للمعدومين ـ بل الغائبين أيضاً ـ بدليل الاشتراك في التكليف؛ للاختلاف بينهم في قيد من القيود[3].

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٢ : ٥٤٩ .

٢ ـ الجمعة : ٩ .

٣ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٢ : ٥٤٩ .

وأورد في «**الكفاية**» علىٰ هذه الثمرة : بأنّه يمكن إثبات الاتّحاد في الصنف بإطلاق الخطاب؛ بأن يقال: لو كان للقيد دخلٌ في الحكم لزم عليه البيان، وحيث إنّه لم يبيِّن ذلك يعلم أنّه غير دخيل في الحكم. انتهىٰ ملخّصه[١].

وفيه : أنّه لا إشكال في صحّة التمسُّك بإطلاق الخطاب ولو مع تقييده بما يكون المكلّفون فاقدين له، كحضور النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو وصيّه في وجوب صلاة الجمعة.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٧٠ .



الفصل العاشر

هل تعقُّب العامّ بضمير يرجع إلىٰ بعض مدلوله يُوجب تخصيصه أو لا؟

فيه خلاف:

فذكر الشيخ، وتبعه في «الكفاية» وغيره: أنّ محلّ البحث إنّما هو فيما إذا وقعا في كلامين ـ أو في كلام واحد ـ محكومين بحكمين، وأمّا إذا وقعا في كلام واحد واتّحد حكمهما[1]، مثل: «والمطلّقات أزواجهنّ أحقّ بردّهنّ»، فهو خارج عن محلّ الكلام، مثاله قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، وَلَا يَحِلُّ لَـهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللهُ في أَرْحَامِهِنَّ، وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[2]؛ حيث إنّه من المعلوم أنّ حكم حقّ الرجوع مختصّ بالرجعيّات لا البائنات، فالضمير راجع إلىٰ بعض مدلول المطلّقات.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٢٠٧ سطر ٣٥، كفاية الأُصول: ٢٧١، نهاية الأُصول ١: ٣٢٠، درر الفوائد: ٢٢٦.

٢ ـ البقرة: ٢٢٨.

وفصّل المحقّق العراقي بين الضمير واسم الإشارة[1].

لكنّه غير مستقيم ؛ لاشتراك كلٍّ منهما في أنّه إشارة.

وهل يعتبر في محطّ البحث ـ مضافاً إلىٰ ما ذكر ـ أن يُعلم بدليلٍ خارجيٍّ أنّ الحكم مختصّ بالرجعيّات في المثال، بدون احتفاف الكلام بما يدلّ علىٰ ذلك من القرائن العقليّة أو النقليّة، أو أنّه يعتبر احتفافه بقرينة عقليّة أو لفظيّة تدلّ علىٰ ذلك، كما قال : «أهن الفسّاق واقتلهم»؛ حيث نعلم علماً قطعيّاً بعدم جواز قتل جميع الفسّاق، بل هو مختصّ ببعضهم، أو أنّ محطّ البحث أعمّ من ذلك؟

ولم أرَ من تعرّض لذلك نفياً وإثباتاً، فلا بأس بالإشارة إلىٰ ما هو الحقّ علىٰ كلّ واحد من الوجوه:

أمّا على الأوّل : ما إذا لم يكن الكلام محفوفاً بما يدلّ علىٰ اختصاص الحكم بالرجعيّات في مثل : ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ...﴾ ، فهنا عامّان:

أحدهما : ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾.

وثانيهما : ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾.

وقام الدليل من الخارج علىٰ أنّ العموم الثاني مختصّ بالرجعيّات، وأنّ الإرادة الجدّيّة غير مطابقة فيه بالنسبة إلىٰ البائنات، ولا ربط له بالعامّ الأوّل، فإنّه باقٍ علىٰ ما هو عليه من العموم وأصالة تطابق الجدّ والاستعمال، كيف؟! والعامّ المخصّص حجّة فيما بقي، فضلاً عن العامّ الغير المخصّص.

وبالجملة : لا وجه للنزاع ـ حينئذٍ ـ فإنّ العامّ الثاني إنّما خُصّص بدليل خارجيٍّ، دون الأوّل، فلا يدور الأمر فيه بين التخصيص والتجوّز في الضمير.

وأمّا علىٰ الثاني : أي ما إذا كان الكلام محفوفاً بما يدلّ علىٰ أنّ العموم غير

---

١ ـ مقالات الأصول ١ : ١٥٧ سطر ١٧، نهاية الأفكار ٢ : ٥٤٥ .

مراد في العامّ الثاني، فبناءً علىٰ ما ذهب إليه المتأخّرون : من أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة في العامّ، كما ذهب إليه الشيخ‏ﷺ[١] وتبعه من تأخّر عنه[٢]، وأنّ العامّ بعد التخصيص أيضاً مستعمل في معناه الموضوع له، فليس الأمر فيه دائراً بين تخصيص العامّ وبين التجوّز في الضمير، غاية الأمر أنّ الإرادة الجدّيّة فيه غير مطابقة للإرادة الاستعماليّة في العامّ، فلا وجه للبحث في هذا الباب حينئذٍ.

نعم علىٰ مذهب القدماء : من استلزام تخصيص العامّ مجازيّته في الباقي، وأنّه مستعمل في الباقي مجازاً[٣]، يدور الأمر بين تخصيص العامّ الأوّل وبين التجوّز في الضمير، فيقع الكلام في أنّ أيّهما مقدّم.

وعلىٰ أيّ تقدير فالعامّ في هذا الفرض يصير مجملاً؛ لأنّ المفروض احتفاف الكلام بما يوجب ذلك قبل ظهوره التصديقي، فلا يصحّ التمسّك بعمومه؛ لأنّ أصالة الجدّ التي هي من الأُصول العقلائيّة غير جارية فيه؛ لعدم بنائهم عليها في هذا المورد، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك.

وأمّا على الوجه الثالث من الوجوه : فالحقّ هو التفصيل بين ما إذا عُلم من الخارج أنّ الحكم مختصّ بالرجعيّات؛ بدون احتفاف الكلام بما يدلّ عليه من القرائن العقليّة أو النقليّة، وبين ما إذا كان الكلام محفوفاً بما يدلّ علىٰ ذلك، فيجوز التمسّك بالعموم في الأوّل دون الثاني.

وأمّا ما أفاده في «الكفاية» : من أنّ أصالة العموم إنّما تجري فيما إذا لم يُعلم

١ ـ مطارح الأنظار : ١٩٢ سطر ٦.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢٥٥ ـ ٢٥٦، درر الفوائد : ٢١٢، فوائد الأُصول ٢: ٥١٦.

٣ ـ عدّة الأُصول : ١١٦ ـ ١١٧، معارج الأُصول : ٩٧.

المراد، لا فيما عُلم وشُكّ في أنّه كيف أراد[1]؟ فهو صحيح، لكن لا ربط له بما نحن فيه بعد فرض عدم استلزام التخصيص للمجازيّة ـ كما هو مختاره(قدس سره)[2] ـ فإنّ العامّ المخصّص مستعمل ـ حينئذٍ ـ في معناه الموضوع له قطعاً لا شكّ فيه؛ حتّىٰ يحتاج إلىٰ جريان أصالة الحقيقة والعموم، وإنّما الشكّ في الإرادة الجدّيّة.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٧٢.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

الفصل الحادي عشر

في تخصيص العامّ بالمفهوم

قال في «الكفاية» : اختلفوا في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف ـ مع الاتّفاق علىٰ الجواز بالمفهوم الموافق ـ علىٰ قولين[1].

وفيه : أنّ المسألة ليست ممّا يصلح الاستدلال فيها بالإجماع والاتّفاق؛ لعدم كونها ممّا ورد التعبّد فيها في الشرع، فالمفهوم الموافق ـ أيضاً ـ محلّ البحث.

المقام الأوّل : التخصيص بالمفهوم الموافق

وفي المراد من مفهوم الموافق احتمالات :

أحدها : ما أفاده بعض الأعاظم : من أنّه عبارة عن إلغاء الخصوصيّة، كما لو سُئل عن رجلٍ شكّ بين الثلاث والأربع، فقال : «فليبنِ على الأربع» مثلاً، فيفهم من السؤال والجواب أنّه لا دَخْل للرجوليّة في ذلك، لا في نظر السائل، ولا في نظر

1 ـ كفاية الأُصول : ٢٧٢.

الإمام عليه السلام فالمرأة ـ أيضاً ـ كذلك، وحينئذٍ فليس المراد منه الأولويّة[١].

الثاني : أنّه عبارة عمّا كُنّي عنه بكلام آخر، كما لو قيل: إنّك لا تقدر أن تنظر إلىٰ ظلّ فلان؛ كناية عن عدم قدرته علىٰ إيذائه، فإنّ مقصود المتكلّم هو المكنّىٰ عنه؛ بدون أن يقصد نفس النظر إلىٰ ظلّه، ولا يبعد أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[٢] من هذا القبيل، وعليه فنفس الأُفّ ليست منهيّاً عنها، بل هو كناية عن النهي عن ضربهما وإيذائهما.

الثالث : أن يتعلّق الحكم بفردٍ، لكن سيق الكلام لبيان حكم كـلّيّ، وتـعليق الحكم بهذا الفرد لأجل أنّه أحد مصاديق ذلك الكلي؛ لأنّه الفرد الخفيّ.

والفرق بينه وبين الاحتمال الثاني : هو أنّ الفرد المذكور محكوم بالحكم المذكور ومنظور إليه فيه، بخلافه في الاحتمال الثاني.

الرابع : أن يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم فرد، ونظر المتكلّم ـ أيضاً ـ إلىٰ هذا الفرد بخصوصه، لكن يكشف بالمناط القطعي الموجود فيه أنّ حكم الفرد الآخر ـ أيضاً ـ كذلك بالأولويّة القطعيّة، كما لو قال : «أكرم خدّام العلماء»، فإنّه يعلم منه وجوب إكرام العلماء أنفسهم بالأولويّة القطعيّة وبالطريق الأولىٰ.

والفرق بينه وبين الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة: هو أنّ الكلام فيها مسوق لبيان حكمٍ كلّيٍّ، بخلافه فيه، فإنّه مسوق لبيان حكمِ افرادٍ خاصّة، لكن يكشف بـه عـن الحكم الكُلّي لغيرهم أيضاً.

الخامس : أنّه عبارة عن الأحكام المنصوصة العلّة، كما لو قال : «لا تـشرب الخمر؛ لأنّه مُسْكر»، فإنّه يُفهم منه: أنّ النبيذ ـ أيضاً ـ كذلك؛ لأنّه ـ أيضاً ـ مُسْكر،

---

١ ـ أُنظر نهاية الأُصول ١ : ٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

٢ ـ الاسراء : ٢٣ .

ذكره بعض الأعاظم[1].

السادس: أنّه عبارة عن الجامع بين الاحتمالات المذكورة؛ أي ما لم يكن واقعاً في محلّ النطق، مع عدم المخالفة بينه وبين المنطوق في الإيجاب والسلب.

ثمّ إنّ محطّ البحث ومورد الإجماع: هل هو فيما إذا كان المفهوم بحيث لو أُبدل بالمنطوق خُصّص به العامّ؛ بأن يكون أخصّ مطلقاً من العامّ، أو أنّه أعمّ منه وممّا إذا أُبدل بالمنطوق لم يُخصّص به العامّ، كما في الأعمّ والأخصّ من وجه؟

الظاهر هو الأوّل، فنقول: بناءً على الاحتمال الأوّل ـ وهو أنّ المفهوم الموافق عبارة عن إلغاء الخصوصيّة في الكلام ـ فلا ريب في أنّه لا فرق بينه وبين المنطوق في أنّه يُخصَّص العامّ به، فإنّ كلّ واحد منهما مُستفاد من اللفظ عرفاً، واللفظ يدلّ عليهما.

وكذلك بناءً على الثاني والثالث، وفي الحقيقة ليس ذلك من قبيل المفهوم، بل هو مدلول اللفظ، فيُخصَّص به العامّ بلا إشكال.

وأمّا الاحتمال الخامس: فإن كان الحكم المنصوص العلّة بحيث يُفهم منه إلغاء الخصوصيّة عرفاً من الحكم المُلقىٰ إلىٰ المخاطَب، ويتبادر منه في المتفاهم العرفي أنّ الحكم يدور مدار العلّة وجوداً وعدماً، كالإسكار في المثال، فهو كالمنطوق في جواز تخصيص العامّ به، فإذا ورد: «كلّ مائع حلال» ـ مثلاً ـ فهو يُخصّص بمفهوم قوله: «الخمر حرام؛ لأنّه مُسكر»، فيخرج منه النبيذ المسكر ـ أيضاً ـ ولو كان بينهما العموم من وجه يُعامل معهما معاملة المتعارضين.

وأمّا الاحتمال الرابع: وهو أن يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم فرد خاصّ، لكن المخاطَب يكشف منه الحكم الكلي؛ لمكان المناط القطعي له عنده، **فادّعىٰ بعض الأعاظم** ـ الظاهر أنّه المحقّق الميرزا النائيني ـ أنّه لابدّ أوّلاً من ملاحظة المنطوق مع العامّ: فإن كان بينهما العموم من وجه فالمفهوم ـ أيضاً ـ كذلك، ولا يُعقل أن يكون

---

١ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٥٥٥ .

المفهوم أخصّ مطلقاً من العامّ حينئذٍ ليُخصَّص به، وإن كان المنطوق أخصّ مطلقاً منه فحينئذٍ يخصّص العامّ به، ولا يُعقل أن يكون المفهوم أخصّ من وجه ومعارضاً له، مع عدم العموم من وجه بين العامّ والمنطوق وعدم التعارض بينهما[١].

وفيه: **أوّلاً**: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ في هذا الاحتمال من معنى المفهوم الموافق، لا في الاحتمالات الأُخر مع أنّ مدّعاه عامّ يشمل جميعها، فالدليل أخصّ من المُدّعىٰ.

وثانياً: قد يعارض المفهومُ الموافقُ العامّ مع عدم معارضة المنطوق له، كما إذا قال: «لاتكرم النحويّين»، ثمّ قال: «أكرم جُهّال خُدّام الصرفيّين»، فإنّه لا تعارض بين العامّ والمنطوق فيهما؛ لعدم تصادقهما في شيء، مع أنّ بينه وبين وجوب إكرام علماء خدّام الصرفيّين المستفاد بنحو مفهوم الموافقة تعارضاً، وبينهما العموم من وجه، كما لا يخفىٰ.

لكن يمكن أن يقال ـ كما أفاده بعضهم في مثل المثال المذكور في بيان وجوب تقديم المفهوم علىٰ العامّ مع أنّ بينهما عموماً من وجه ـ: إنّ الأمر فيه دائر بين رفع اليد عن المنطوق ، وبين رفع اليد عن المفهوم، وبين رفع اليد عن العموم:

لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّه بلا وجه لعدم التعارض بينه وبين العامّ.

وكذلك الثاني؛ لأنّه منافٍ لثبوت الملازمة بين المفهوم والمنطوق.

فلا محيص عن رفع اليد عن العموم[٢].

لكن يمكن أن يورد عليه: أنّه وإن لم يكن بين العامّ والمنطوق تعارض أوّلاً وبالذات، لكن بينهما تعارض بالعرض؛ حيث إنّ المنطوق ملازم لما هو معارض للعامّ.

والحاصل: أنّ العامّ معارِض للمنطوق والمفهوم معاً، لكن بالنسبة إلىٰ المفهوم بالذات وبالنسبة إلىٰ المنطوق بالعرض، فرفع اليد عن المنطوق ليس بلا وجه. هذا كلّه

---

١ ـ أُنظر أجود التقريرات ١: ٥٠٠ ـ ٥٠١.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٢٠٩ ـ ٢١٠ سطر ٣٣.

في المفهوم الموافق.

المقام الثاني : التخصيص بالمفهوم المخالف

وأمّا الكلام في المفهوم المخالف، وأنّه هل يصحّ تخصيص العامّ به أو لا؟

وليس محطّ البحث في ذلك أنّه هل القيد في قوله عليه السلام: (إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا يُنجِّسه شيء)[1] ـ يعني البلوغ قدر الكرّ ـ له دَخْل في ثبوت الحكم؛ ليكون تعارضه مع قوله عليه السلام: (خلق الله الماء طَهوراً لا يُنجِّسه شيء)[2] بالإطلاق والتقييد، فيقيّد المطلق به أو لا؟ فإنّه لا ريب في تقييد المطلق به.

بل محلّ البحث إنّما هو في تخصيص العموم به وعدمه بعد ثبوت المفهوم، كما لو قال : «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «إن جاءك زيد فلا تهن فسّاق العلماء»، وفُرض أنّ مفهومه المخالف: أنّه لو لم يجيء زيد جاز إهانة فسّاق العلماء، فهل يجوز تخصيص «أكرم العلماء» بهذا المفهوم؛ سواء كانت استفادة العموم بطريق مسلك القدماء، أم مسلك المتأخّرين؟

فنقول : دلالة العامّ على العموم إمّا بالوضع والظهور اللّفظي، وإمّا بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، وكذلك دلالة الشرطيّة ـ مثلاً ـ علىٰ المفهوم: إمّا من جهة الوضع والظهور اللفظي، أو من جهة الإطلاق ومقدّمات الحكمة. وعلىٰ أيّ تقدير: إمّا أن يكون العامّ وما له المفهوم متّصلين وفي كلام واحد، أو منفصلين وفي كلامين:

فإن قلنا: إنّ دلالة كلّ واحد منهما بالوضع وظهور اللفظ، فلا ينعقد للعامّ ظهور

---

١ ـ المختلف ١ : ١٨٦، الكافي ٣ : ٢ باب الماء الذي لا ينجسه شيء ح١ و ٢، الوسائل ١: ١١٧ و ١١٨ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح١ و٢ و٦ في المصادر باستثناء المختلف (إذا كان الماء...).

٢ ـ المعتبر : ٩ سطر ٧، الوسائل ١ : ١٠١ باب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٩.

في العموم في صورة اتّصالهما؛ لوجود ما يصلح للمخصِّصيّة قبل انعقاد ظهوره، فيقع الإجمال في البين، وفي صورة الانفصال يصير كلٌّ منهما مجملاً.

وكذلك لو فُرض أنّ دلالة العامّ على العموم بالإطلاق، ودلالة الشرطيّة ـ مثلاً ـ على المفهوم بالوضع وظهور اللفظ.

وإن قلنا : إنّ دلالة العامّ على العموم بالوضع وظهور اللفظ ـ كما هو التحقيق ـ ودلالة الشرطيّة ـ مثلاً ـ على المفهوم بالإطلاق، فالعامّ يصلح لأن يكون بياناً مع الاتّصال، وأمّا مع الانفصال فهو مبنيّ على أنّ المراد بالبيان ـ الذي يعتبر عدمه في الأخذ بالإطلاق ومقدّمات الحكمة ـ هل هو الأعمّ من المتّصل والمنفصل، أو أنّه خصوص المتّصل؟

فعلى الأوّل لا يصحّ التمسّك بالإطلاق، ويُقدَّم العامّ، بخلافه على الثاني، فإنّه يقع الإجمال مع الانفصال.

وإن قلنا : إنّ دلالة كليهما بالإطلاق ـ لا بالوضع ـ يقع الإجمال أيضاً.

وأمّا ما يقال (القائل المحقّق الميرزا النائيني‌ﷺ): حيث إنّ المفهوم مستفاد من إناطة الجزاء بالشرط، والإناطة مدلولة للّفظ ومن جهة ظهوره، فيقدّم على العامّ.

ففيه : أنّ الإناطة وإن كانت كذلك لكن مجرّد إناطة الجزاء بالشرط لا يُفيد المفهوم، بل لابدّ من إثبات العِلّيّة المُنحصرة للشرط، وهي إنّما تثبت بالإطلاق، كما اعترف هو‌ﷺ به، غاية الأمر أنّه‌ﷺ تمسّك لذلك بإطلاق الجزاء، وغيرُه بإطلاق الشرط[1].

---

١ ـ فوائد الأصول ٢ : ٥٦١ .

الفصل الثاني عشر
في تخصيص الكتاب بالخبر

لا إشكال في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص. وما يمكن أن يُتمسّك للمنع عنه وجوه:

الأوّل: أنّ الكتاب قطعيّ الصدور، والخبر الواحد ظنّيّ السند، ولا يصحّ تخصيص القطعي بالظنّي[1].

وفيه: **أوّلاً**: النقض بالعامّ المتواتر، فإنّهم اتّفقوا علىٰ جواز تخصيصه بالخبر الواحد المذكور.

وثانياً: بالحلّ بأنّ الدوران ليس بين السندين، بل بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، والخبر بدلالته وسنده صالح للقرينيّة علىٰ التصرّف في أصالة العموم، وليس دليل اعتبار الخبر منحصراً بالإجماع؛ كي يقال: إنّه حجّة فيما ليس علىٰ خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنيّة لا يُعتمد عليه، وذلك فإنّ العمدة في دليل اعتبار الخبر هو استقرار سيرة العقلاء علىٰ العمل به في قِبال العمومات القرآنيّة، خصوصاً في العمومات الصادرة في مقام جعل القوانين الكلّيّة، مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] ونحوه.

---

١ ـ المحصول ١ : ٤٣٤.

٢ ـ المائدة : ١.

الثاني : العمومات الصادرة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام الدالّة علىٰ أنّ الأخبار المخالفة للقرآن، يجب طرحها وضربها علىٰ الجدار[١]، أو أنّها زُخرُف[٢]، أو أنّها ممّا لم يقله المعصوم[٣] عليه السلام[٤].

وفيه : أوّلاً : النقض بالخبر المتواتر، فإنّه لاريب ولا خلاف في جواز تخصيص العامّ الكتابي به.

وثانياً : بالحلّ بأنّه لا مناص عن حمل المخالفة في تلك الأخبار علىٰ غير المخالفة بنحو العموم المطلق، بل علىٰ المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه؛ لصدور أخبارٍ كثيرة منهم عليهم السلام كذلك؛ أي بنحو العموم والخصوص المطلق، ويؤيّده قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ ٱللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلافاً كَثيراً﴾[٥]، فإنّه يدلّ على أنّ المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، لا يُعَدّ مخالفة؛ لوجود هذا النحو من المخالفة ـ أي العموم والخصوص المطلق ـ بين الآيات في القرآن المجيد، فيكشف ذلك عن أنّ ذلك لا يعدّ مخالفة.

والسرّ في جميع ذلك : أنّ بناء العقلاء ودأبهم مستقرّ علىٰ جعل القوانين الكلّيّة أوّلاً، ثمّ تخصيصها بالمخصّصات، ولا يعدّ ذلك عندهم مخالفة.

---

١ ـ مجمع البيان ١ : ٨١ المقدمة / الفن الثالث.
٢ ـ الكافي ١ : ٥٥ باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب ح٣ و ٤.
٣ ـ الكافي ١ : ٥٦ باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب ح٥ .
٤ ـ عُدّة الأُصول : ١٣٥ ـ ١٣٦ سطر ٢٠ .
٥ ـ النساء : ٨٢ .

الفصل الثالث عشر

في الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة

اختلفوا في أنّ الظاهر من الاستثناء الواقع عقيب جمل متعدّدة يرجع الى الجميع، أو إلى خصوص الأخيرة فقط؟ على قولين.

ولابدّ من البحث هنا في مقامين:

أحدهما: في إمكان رجوعه إلى الجميع.

الثاني: في الاستظهار من اللفظ بعد إثبات إمكانه وأنّه ظاهر في أيّ منها.

المقام الأوّل: في إمكان الرجوع إلى الجميع

فقد يقال: إنّ آلة الاستثناء: إمّا اسمٌ مثل «غير» ونحوه، أو حرفٌ مثل «إلّا».

وعلى أيّ تقدير المستثنى: إمّا كلّيّ مثل الفسّاق، أو جزئيّ ينطبق عليه عناوين موضوعات الجمل التي قبله، وإمّا مشترك كزيد المشترك بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، وكان من أفراد موضوعات الجمل من يسمّى بزيد.

فهذه ستّة أقسام.

فلو كان آلة الاستثناء اسماً، والمستثنى كلّيّاً أو جزئيّاً، ينطبق عليه عناوين

موضوعات كلّ واحد من الجمل المتعدّدة، فلا ريب في إمكان رجوع الاستثناء إلىٰ الجميع وعدم استحالته، وعدم الإشكال فيه؛ لا من ناحية آلة الاستثناء، ولا من ناحية المستثنىٰ:

أمّا الأوّل : فلأنّ الموضوع له فيها عامّ كالوضع.

وأمّا الثاني : فلأنّ المستثنىٰ أمر كلّيّ قابل الانطباق علىٰ الجميع أو خصوص الأخيرة.

وأمّا لو كان المستثنىٰ جزئيّاً مشتركاً امتنع الرجوع إلى الجميع؛ لأنّه وإن لا يلزم منه محذور من ناحية آلة الاستثناء؛ لأنّ المفروض أنّها اسم والموضوع له فيها عامّ، لكن المحذور إنّما هو من ناحية المستثنىٰ؛ حيث إنّ رجوعه إلىٰ الجميع يستلزم استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىً واحد، وهو المستثنىٰ، وهو محال، فلا يتصوّر رجوعه إلىٰ الجميع.

وأمّا لو كان آلة الاستثناء حرفاً : فإن قلنا: إنّ الموضوع له في الحروف عامّ كالوضع، فالكلام فيه هو الكلام فيما لو كان اسماً في جميع الأقسام.

وإن قلنا : إنّ الموضوع له فيها خاصّ امتنع الرجوع إلىٰ الجميع في القسم الثالث، بل هو أسوء حالاً ممّا لو كانت اسماً؛ لأنّه يمتنع الرجوع إلى الجميع ـ حينئذٍ ـ لوجهين :

أحدهما : لزوم استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ واحد، وهو لفظ المستثنىٰ، وهو محال.

الثاني : استعمال لفظ آلة الاستثناء في أكثر من معنىً واحد أيضاً، بل حيث إنّ الحروف غير مستقلّة بالمفهوميّة، وأنّ معانيها آلة وحالة للغير، فاستعمالها في أكثر من معنى واحد مستلزم لفناء اللفظ الواحد في أكثر من واحد، وهو محال[1].

---

١ ـ أُنظر مقالات الأُصول ١ : ١٥٨ ـ ١٥٩ سطر ٢٣ .

أقول: هذا مبنيّ على القول بعدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىً واحد في استعمال واحد، لكن عرفت سابقاً: أنّ الحقّ هو جوازه، بل هو استعمال شائع في العرف، وعرفت أنّه ليس بين المعاني الحرفيّة جامع مشترك حرفيّ هو الموضوع له للحروف، وأنّه لا يمكن حكاية جامع اسميّ عنها وعن خصوصيّاتها، فلا محيص عن الالتزام بأنّها تابعة لمتعلّقاتها ومدخولها في الاستعمال، فإن كان متعلّقها ممّا يدلّ على الكثرة، مثل «كلّ» ونحوه من ألفاظ العموم، فهي ـ أيضاً ـ مستعملة في الكثرة تبعاً له، وأنّ لفظة «من» الابتدائيّة في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» أو «سر من أيّة نقطة من البصرة»، مستعملةٌ في الكثرة.

وأمّا ما ذكره بعضهم: من أنّ اللفظ المستعمل في المعنى فانٍ فيه[1]، فلا معنىً له.

وحينئذٍ فجميع الأقسام الستّة متصوّرة وممكنة.

مضافاً إلىٰ أنّه يمكن أن يقال: إنّه إذا كانت آلة الاستثناء حرفاً، فهي مستعملة في معنىً واحد ولو مع الرجوع إلىٰ جميع الجمل؛ لأنّه لو فرض أنّ المستثنىٰ من العناوين الكلّيّة مع اشتماله على ضمير راجع إلى المستثنىٰ منه، مثل: «أضف التجار، وأكرم العلماء، وجالس الطلّاب إلّا الفُسّاق منهم»، فآلة الاستثناء مستعملة في إخراج الفسّاق، وهو معنىً واحد؛ سواء رجع الضمير إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة بلا فرق بينهما؛ لأنّه ليس في الأوّل إخراجات متعدّدة، بل إخراج واحد، وهو إخراج فسّاقهم.

وتقدّم أنّ الضمائر والموصولات وأسماء الإشارات حروف لا أسماء، وأنّها موضوعة للإشارة لا المشار إليه، غاية الأمر أنّ الإشارة في مثل «هذا» إنّما هو للإشارة إلىٰ المحسوس المشاهد، وفي الضمائر والموصولات إلىٰ الغائب، فلا فرق في الإشارة بالضمير في «إلّا الفُسّاق منهم» بين الرجوع إلىٰ الجميع أو البعض؛ في أنّ

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٥٣، حاشية المشكيني ١: ٥٤ ـ ٥٥.

«إلّا» مستعملة في معنىً واحد، وهو الإخراج ، وكذلك في المستثنىٰ الجزئي المشترك، فإنّ رجوع الاستثناء فيه إلىٰ الجميع ـ باستعمال المستثنىٰ في أكثر من معنىً واحد ـ لايستلزم استعمال أداة الاستثناء في أكثر من معنىً واحد، فإنّ لفظة «إلّا» مستعملة في إخراج زيد بما له من المعنىً المتعدّد، وإن قلنا بعدم جواز استعمال لفظ المشترك في أكثر من معنىً واحد، فزيد المستثنىٰ من الجميع مستعمل في مسمّىً بـ «زيد»، فالمخرج بـ «إلّا» هو مسمّىً بـ «زيد».

وبالجملة : رجوع الاستثناء إلىٰ الجميع لا يستلزم استعمال أداة الاستثناء إلّا في معنىً واحد، وهو الإخراج، لا الإخراجات المتعدّدة، وذلك واضح.

المقام الثاني : في مقام الإثبات

فقد يقال ـ القائل المحقّق الميرزا النائيني في التقريرات ـ: حيث إنّ الاستثناء يرجع إلى عقد الوضع للقضيّة، فقد يتكرّر عقد الوضع في الجمل المتعدّدة، وقد لا يتكرّر:

فإن لم يتكرّر عقد الوضع ولم يُذكر في الجملة الأخيرة، فهو راجع إلى الجميع مثل «أكرم العلماء، وأضفهم، وجالسهم، إلّا الفسّاق منهم».

وإن تكرّر عقد الوضع وذكر في الجملة الأخيرة، فالظاهر هو الرجوع إلى الأخيرة فقط؛ لأنّه بعد تكرار الموضوع في الجملة الأخيرة فقد أخذ الاستثناء محلّه[1]. انتهىٰ ملخّص كلامه.

وفيه : أنّ الاستثناء ليس راجعاً إلىٰ عقد الوضع للقضيّة، بل هو استثناء من تعلّق الحكم بالموضوع، فكأنّه قال : «تعلّق وجوب الإكرام بالعلماء إلّا الفسّاق منهم».

ويدلّ علىٰ ما ذكرنا ما اتّفقوا عليه: من أنّ الاستثناء من النفي إثبات ومن

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٤٩٦ ـ ٤٩٧ .

الإثبات نفي[1]، ولو رجع الاستثناء إلىٰ الموضوع لم يكن كذلك؛ لأنّ الحكم ـ حينئذٍ ـ متعلّق بـ«العلماء» المقيّد بـ«غير الفُسّاق منهم».

فالتحقيق أن يقال: إنّ الحكم في الجمل المتعدّدة قد يتكرّر مع اختلافه سنخاً، وكذلك الموضوع، مثل: أن يقال: «أكرم العلماء، وأضف التجّار، وجالس الطلّاب» وكان المستثنىٰ عنواناً كلّيّاً يشتمل على الضمير، مثل: «إلّا الفُسّاق منهم»، فحيث إنّ الضمير فيه صالح لأن يرجع إلىٰ جميع الجمل المتعدّدة وإلىٰ الأخيرة فقط، وليس أحدهما أظهر في المتفاهم العرفي، يقع الإجمال في البين بالنسبة إلىٰ غير الأخيرة، لكنّها القدر المتيقّن من رجوع الاستثناء إليها؛ لدوران الأمر ـ حينئذٍ ـ بين الرجوع إلىٰ الجميع وبين الرجوع إلىٰ الأخيرة فقط؛ لبُعد رجوعه إلىٰ غير الأخيرة، كالأُولىٰ فقط؛ لخروجه عن طريقة المحاورات والاستعمالات.

وكذلك لو لم يشتمل المستثنىٰ علىٰ الضمير، بل كان مقدَّراً، بل ولو لم يذكر الضمير ولم يقدّر ـ أيضاً ـ مثل استثناء بني أسد في المثال بقوله: «إلّا بني أسد»، وفرض اشتمال كلّ واحد من موضوعات الجمل المتعدّدة المتقدّمة عليهم، فلا يبعد ـ أيضاً ـ أنّه كذلك، فيقع الإجمال في البين؛ لصلاحيّة رجوع الاستثناء إلىٰ الجميع وإلىٰ الأخيرة فقط.

وقد تتكرّر الأحكام المتعدّدة المتّحدة سنخاً مع تكرّر الموضوعات المختلفة، مثل «أكرم العلماء، وأكرم التجّار، وأكرم الطلّاب»، فهو ـ أيضاً ـ مثل السابق في الشقوق المتصوّرة للاستثناء والمستثنىٰ.

وقد تتكرّر الأحكام دون الموضوع، بل الموضوع واحد مذكور في الجملة الأُولىٰ، والأحكام التي في الجملة الثانية والثالثة ـ مثلاً ـ متعلّقة بضمير يرجع إليه، مثل: «أكرم العلماء وأَضِفْهم وجالِسْهم»، فإن اشتمل المستثنىٰ علىٰ الضمير، مثل: «إلّا

---

١ ـ قوانين الأُصول: ٢٥١ سطر ٩، الفصول الغرويّة: ١٩٥ سطر ٢٢، كفاية الأُصول: ٢٤٧.

فُسّاقهم»، فالظاهر عرفاً هو الرجوع إلىٰ الجميع، فإنّه لا يصلح رجوع ضمير المستثنىٰ إلىٰ الضمائر المتقدِّمة، فلا محالة يرجع إلىٰ «العلماء» الذي هو مرجع الضمائر في جميع الجمل، وحاصل المعنىٰ حينئذٍ: أنّ العلماء يجب إكرامهم وضيافتهم ومجالستهم إلّا فسّاقهم، فلا يجب شيء منها بالنسبة إلىٰ فُسّاق العلماء.

وأمّا **القول**: بأنّ مرجع الضمير ـ أي العلماء ـ وإن كان واحداً، إلّا أنّه يمكن فرض تعدُّده بفرض الحيثيّات المتعدّدة، فالعلماء من حيث إنّهم واجبو الإكرام غير العلماء من حيث وجوب ضيافتهم، وأنّ الضمير في المستثنىٰ راجع إليهم بإحدىٰ الحيثيّات، فهو وإن صحّ بالنظر الفلسفي، لكن الكلام إنّما هو في الاستظهار العرفي، وما ذُكر غير مسموع عند العرف.

وكذلك لو لم يشتمل المستثنىٰ علىٰ الضمير، لكن قُدِّر في الكلام، بل لا يبعد أنّه كذلك ولو لم يُقدَّر لو كان المستثنىٰ كلّيّاً، مثل: «إلّا بني أسد».

وقد يتكرّر الأحكام المتعدّدة المختلفة سنخاً أو غير المختلفة، كما في باب التنازع، مثل «أكرم وأضف وجالس العلماء إلّا الفسّاق منهم»، وقس علىٰ ذلك ما يُتصوّر في المقام من الأقسام الأُخر.

تذنيب:

هل يجوز التمسّك بالعامّ في الجمل المشكوك رجوع الاستثناء إليها وفي موارد الإجمال؛ لأنّ القدر المتيقَّن هو رجوعه إلىٰ الأخيرة، وغيرها مشكوكة، فيرجع فيها إلىٰ أصالة العموم، أو لا، بل المرجع فيها الأصل العملي، كما اختاره في الكفاية[1]؟

التحقيق: هو الثاني؛ لأنّ الدليل علىٰ أصالة الجدّ هو بناء العقلاء ـ كما عرفت مراراً ـ ولم يُحرَز بناؤهم عليها في المقام؛ أي فيما إذا احتفّ العامّ بما يصلح للمخصّصيّة،

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٧٤.

كما فيما نحن فيه، فإنّ الاستثناء في جميع موارد الإجمال صالح لذلك، والشكّ في بنائهم علىٰ ذلك كافٍ في عدم الجواز.

فانقدح بذلك ما في كلام المحقق الميرزا النائيني في التقريرات: من أنّ توهُّمَ أنّ المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة، غيرُ صحيح؛ لأنّ المتكلّم لو أراد الجميع، ومع ذلك اكتفىٰ في مقام البيان بذكر استثناء واحد، مع تكرُّر عقْد الوضع في الجملة الأخيرة، لَأَخَلَّ بالبيان؛ إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام؛ بذكر عقد الوضع في الجملة الأخيرة، لا موجب لرجوعه إلىٰ الجميع[1]. انتهىٰ حاصله.

نعم ما ذكره صحيح؛ بناءً علىٰ مذهبه من رجوع الاستثناء في المفروض إلىٰ الأخيرة فقط، وأمّا بناءً علىٰ ما ذكرناه من الإجمال فلا.

وكذلك ما ذكره المحقّق العراقي في المقالات: من التفصيل بين كون دلالة العامّ علىٰ العموم وضعيّة، فيجوز التمسّك بالعموم؛ لأنّ أصالة العموم -حينئذٍ- حاكمة على أصالة الإطلاق في جانب الاستثناء والمستثنىٰ، ولا يصلح مثل هذا الاستثناء للقرينيّة علىٰ خلاف العموم؛ لأنّ قرينيّته دوريّة، فيبقىٰ العموم علىٰ حجّيّته، وبين استفادة العموم من الإطلاق، فلا يجوز التمسُّك بالعموم، لا من جهة اتّصال كلٍّ من إطلاقي الاستثناء والمستثنىٰ منه بما يصلح للقرينيّة؛ لعدم إمكان قرينيّة كلٍّ منهما؛ إذ ظهورُ كلٍّ واحدٍ معلّقٌ علىٰ عدم ظهور الآخر، فيلزم الدور المستحيل، بل عدم الأخذ بالإطلاق إنّما هو لعدم ظهور كلّ واحد منهما بالذات، لا لأجل اقتران اللفظ بما يصلح للقرينيّة؛ لما عرفت من عدم إمكان قرينيّة كلٍّ للآخر ببرهان الاستحالة.

مضافاً إلىٰ أنّ الإطلاق في المستثنىٰ تابع له، فإن رجع الاستثناء إلىٰ الأخيرة فقط فالإطلاق في المستثنىٰ فيها فقط، وإن رجع إلىٰ الجميع فالإطلاق إنّما هو في المستثنىٰ من الجميع[2].

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٤٩٧ .

٢ ـ أنظر مقالات الأُصول ١ : ١٥٩ سطر ١٥ .



المطلب الخامس

المطلق والمقيّد



الفصل الأوّل

في تعريف المطلق والمقيّد

عرّفوا المطلق : بما دلّ علىٰ معنىً شائع في جنسه[1]، وهذا التعريف غير مستقيم، وذلك لأنّ الظاهر ـ كما صرّح به بعضهم ـ أنّ المراد بالموصول في التعريف هو اللفظ[2]، فالإطلاق ـ حينئذٍ ـ من صفات اللفظ :

فإن أُريد أنّ المطلق هو لفظ يدلّ علىٰ معنىً مع الشيوع في جنسه، وأنّ حيثيّة الشيوع جزء مدلول اللفظ.

ففيه : أنّ شيئاً من المطلقات ليس كذلك، فإنّ المطلق ـ مثل «الرقبة» ـ لا يدلّ إلّا علىٰ نفس الطبيعة بدون زيادة علىٰ ذلك، أو مع زيادة الوحدة في مثل النكرة، فلا يدلّ واحد من المطلقات علىٰ الشيوع في الجنس بالدلالة اللفظية. نعم بعض ألفاظ العموم ـ مثل «أيّ» الاستفهاميّة ـ كذلك، لكنّها ليست من المطلقات.

وإن أُريد أنّ المطلق ما دلّ علىٰ معنىً سارٍ في مُجانساته ذاتاً، فليس المراد

---

١ ـ معالم الدين : ١٥٤، الفصول الغروية: ٢١٧ سطر ٣٦، مفاتيح الأُصول : ١٩٣.

٢ ـ مطارح الأنظار : ٢١٥ سطر ٧، فوائد الأُصول ٢ : ٥٦٢ .

بالجنس هو الجنس الاصطلاحي، بل الأفراد المجانسة له، فمدلول المطلق شيء واحد ومعنىً فارد، لكنّه شائع في مجانساته ذاتاً بدون أن يدلّ اللفظ علىٰ ذلك.

فهو وإن سَلِمَ عن الإشكال المذكور، لكن يرد عليه :

أوّلاً : النقض بالمقيّد كالرقبة المؤمنة، فإنّها ـ أيضاً ـ كذلك.

وثانياً : ليس الإطلاق والتقييد وصفين للّفظ، بل هما من صفات المعنىٰ، فإنّ الإطلاق عبارة عن الخُلُوّ من القيد، والمطلق هو المعنىٰ الخالي عن القيد؛ سواء كان ذلك المعنىٰ هو موضوعَ الحكم، أو متعلَّقَه، أو نفسَ الحكم، أو نفسَ الطبيعة مع قطع النظر عن الحكم، فإنّ الإطلاق والتقييد يمكن اعتبارهما في نفس الطبيعة ـ في مقام الثبوت ـ مع قطع النظر عن الحكم، فإنّ المصلحة والمفسدة قد تقومان بنفس الماهيّة والطبيعة، وقد تقومان بالمقيّدة منها، بل يمكن تصوير الإطلاق والتقييد مع قطع النظر عن وجود المصلحة والمفسدة في الماهيّة، فإنّ نفس طبيعة الرقبة بدون القيد مطلقة، ومع التقييد بالمؤمنة مثلاً مقيّدة؛ ولو لم يتعلّق بهما حكم، ولم يترتّب عليهما مصلحة أو مفسدة.

وبالجملة : ليس الإطلاق والتقييد وصفين للّفظ أوّلاً وبالذات، بل للمعنىٰ.

وثالثاً : ليس المطلق دائماً وفي جميع الموارد ماهيّةً كلّيّة سارية في مجانساته، بل قد يكون جزئيّاً حقيقيّاً، كنفس الحكم الذي هو مفاد الهيئة إذا أُطلق؛ لما عرفت سابقاً: أنّ الموضوع له في الهيئات خاصّ، وأنّها موضوعة لإيجاد الحكم، فلا معنىٰ لسريانه في مجانساته حتّىٰ يتكلّف في توجيهه.

فتلخّص : أنّ هذا التعريف غير صحيح.

الفصل الثاني

في الفرق بين الإطلاق وأقسام الماهية

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد وصفان إضافيّان، فيمكن أن تكون الماهيّة مطلقة بالنسبة إلىٰ قيد لم تُقيَّد به، وبالإضافة الىٰ قيد آخر قُيِّدت به مقيّدة، مثل «الرقبة» في الأوّل و «الرقبة المؤمنة» في الثاني، فالتقابل بينهما أشبه بتقابل العدم والملكة، وإن لم تكونا كذلك حقيقةً؛ لأنّه يعتبر في الموضوع في تقابل العدم والملكة قابليّتُهُ للتقييد، كالعمىٰ والبصر، فإنّ الأعمىٰ قابل للبصر، ومن شأنه ذلك، وبعد أن صار بصيراً تزول عنه القابليّة، ويصير فعليّاً، بخلاف المطلق، فإنّه ليس له حالة منتظرة؛ ليصير بعد التقيّد فعليّاً.

ثمّ لا فرق في أنّ معنىٰ الإطلاق عبارة عن اللاقيديّة بين موارده؛ سواء كان في الماهيّات المجرّدة كالرقبة، أم في الأعلام الشخصيّة، كالبيت العتيق في قوله تعالىٰ: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[1]، فإنّه مطلق بالإضافة إلى القيود والحالات المتصوّرة فيه، كالمسقّفيّة وعدمها ونحو ذلك، وكذلك الجواهر والأعراض من الماهيّات

---

١ ــ الحج : ٢٩ .

المتأصّلة، والعرضيّات من الماهيّات الغير المتأصّلة؛ سواء أُخذ في متعلّق الأمر والحكم، أم في موضوعه، وكذلك الإطلاق في نفس الحكم والماهيّة في عالم التصوّر وفي مقام الثبوت؛ لما عرفت من أنّ الإطلاق والتقييد لا ينحصران في مقام الإثبات والدلالة فقط، بل يُتصوّران في مقام الثبوت أيضاً، لكن نظرهم إنّما هو الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات والدلالة؛ لأنّه محلّ ظهور الثمرة.

وهذا الّذي ذكرناه في معنىٰ الإطلاق لا ارتباط له بتقسيم الماهيّة إلىٰ الماهيّة اللابشرط والبشرط لا والبشرط شيء[1]؛ لأنّ هذه الأقسام إنّما هي للماهيّات المتأصّلة، ولا اختصاص للإطلاق والتقييد بها، بل الماهيّات الاعتباريّة قد تتّصف بالإطلاق والتقييد ـ أيضاً ـ كالبيع والنكاح ونحوهما.

لكن لا بأس ببسط الكلام في بيان هذه الأقسام تبعاً للقوم، فنقول :

الماهيّة ـ كرجل ـ قد تلاحظ في الذهن، وهي ـ حينئذٍ ـ من الموجودات الذهنيّة، وحيث إنّ وجودها الذهني ـ ولحاظها الذي وُجدت به فيه ـ مغفولٌ عنه للّاحظ، وأنّه يتصوّر نفس الماهيّة المجرّدة عن جميع القيود، يمكن أن يوضع لفظ «الرجل» لها بدون تقييده بقيد من القيود، حتّىٰ قيد وجودها الذهني، فأسماء الأجناس موضوعة لنفس الطبيعة المجرّدة بلحاظها كذلك.

فما يظهر من بعض المحشّين علىٰ «الكفاية» ـ المحقّق الاصفهاني ـ : من أنّ الواضع يتصوّر الماهيّة بقيد الإرسال، فيضع اللفظ لنفسها، ولحاظ الإرسال إنّما هو لأجل السريان في جميع أفرادها[2].

فيه : أنّ الوضع لنفس الماهيّة بتصوّرها كذلك، كافٍ في السريان بدون الاحتياج إلىٰ لحاظ الإرسال، مع أنّ مجرّد لحاظ الإرسال لا يُفيد ما لم يوضع اللفظ

---

١ ـ شرح المنظومة ـ قسم الفلسفة : ٩٥ سطر ١٦ .

٢ ـ نهاية الدراية ١ : ٣٥٣ سطر ١ .

بإزائها مقيّداً به.

فالحقّ ما عرفت: من أنّ أسماء الأجناس موضوعة لنفس الماهيّة بلحاظها كذلك، ومعنىٰ صدقها علىٰ الأفراد هو اتّحادها مع كلّ واحد منها، لا انطباقها عليها وحكايتها عنها.

ثمّ إنّ تقسيم الماهيّة إلى المطلقة والمخلوطة والمجرّدة[1]، هل هو تقسيم لنفس الماهيّة، أو أنّه تقسيم لها مقيسة إلىٰ الاعتبارات الثلاثة، وهي البشرط شيئيّة والبشرط لائيّة واللّابشرطيّة، فالمَقْسم ـ حينئذٍ ـ هو الماهيّة المقيسة إليها، لا نفس الماهيّة، وحينئذٍ فالماهيّة المقيسة إلىٰ جميع اللواحق العارضة لها ـ كالبياض والسواد مثلاً ـ هو اللابشرط القسمي، أو أنّه تقسيم للحاظ الماهيّة، لا لنفس الماهيّة، ولا الماهيّة المقيسة إلىٰ الاعتبارات الثلاثة ؟

فنقول: لابدّ من ملاحظة أنّ هذا التقسيم من الفلاسفة العظام، هل هو مجرّد فرض واعتبار؛ بحيث يمكن أن يُفرض شيء واحد لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا، أو أنّ الأقسام المذكورة إنعكاسات عن الخارج وصور له وحاكية عن الحقائق الواقعيّة، وإنّما ذكروها في مقام التعليم والتعلّم، كما أنّ مراتب الفصول والأجناس من العالي والسافل منها والمتوسّطات صور للعالَم؛ حيث إنّ الهيولىٰ الأُولىٰ التي هي مادّة الموادّ، لمّا تحرّكتْ قَبِلت الصورة الجسميّة أوّلاً، فمنها ما وقفت عليها وتعصّت عن الترقّي إلىٰ ما فوقها؛ أي الصورة المعدنيّة كالحجر والمدر، ومنها ما تحرّكت إلىٰ ما فوقها، وقبلت الصورة المعدنيّة، والمعدنيّات ـ أيضاً ـ ما وقفت علىٰ صورتها متعصّية عن التحرّك إلىٰ ما فوقها؛ أي الصورة النباتيّة كالشجر وساير النباتات، ومنها ما تحرّكت عنها إلىٰ ما فوقها، وقبلت الصورة الحيوانيّة، والحيوانات ـ أيضاً ـ كذلك منها ما وقفت علىٰ صورتها، ومنها ما تحرّكت إلىٰ ما فوقها، وهي الصورة الإنسانيّة.

---

١ ـ شرح المنظومة ـ قسم الفلسفة : ٩٥ سطر ١٤ .

وهذه الحركة من الهيولىٰ الأُولىٰ في هذه المراتب، منها ما يحتاج إلىٰ فصل زمانٍ، وفي بعضها بدون فاصلة من الزمان، فالمعدن الذي هو في الذهب غير المعدن الذي هو في الإنسان، والحيوانيّة التي في البقر ـ مثلاً ـ غير الحيوانيّة التي في الإنسان، فمراتب الأجناس والفصول ليست مجرّد فرض واعتبار، بل هي صور عالَم الكون.

وأمّا تقسيم الماهيّة إلىٰ الأقسام الثلاثة، فيظهر من بعضهم : أنّها مجرّد فرض واعتبار، وأنّها قد تعتبر لا بشرط، وقد تعتبر بشرط لا، وقد تعتبر بشرط شيء[1].

وأجابوا عن الإشكال في هذا التقسيم ـ بأنّه تقسيم للشيء إلىٰ نفسه وإلىٰ غيره، واتّحاد المَقْسم مع بعض الأقسام[2] ـ بالفرق بين اللابشرط القسمي واللابشرط المَقْسمي، وأنّ اللا بشرط القسمي هو ما لوحظ فيه اللابشرطيّة، وقُيّدت الماهيّة بها، بخلاف المقسمي، فإنّه لم يلاحظ فيه مع الماهيّة شيء حتّىٰ اللابشرطيّة[3].

ونظير ذلك الفرق بين المادّة والجنس والنوع، فقالوا: إنّ الماهيّة إن اعتُبرت بشرط شيء فهي النوع، وإن اعتُبرت بشرط لا فهي المادّة، وإن اعتبرت لا بشرط فهي الجنس[4]، فالفرق بينها إنّما هو بالاعتبار، وأنّها إذا اعتبرت لا بشرط أمكن حملها، وإن اعتبرت بشرط لا امتنع حملها.

لكن هذا كلّه خلاف مراد الفلاسفة والحكماء؛ لأنّ الفرق بين المادّة والجنس والنوع ليس بمجرّد الفرض والاعتبار الذهنيّ، بل الفرق بينها أمر واقعيّ تكوينيّ؛ لأنّ الهيولىٰ بعدما قبلت صورةً من الصور النوعيّة كالجوزة ـ مثلاً ـ صارت المادّة فعليّة، ثمّ ان كان فيها استعداد كونها شجرة، فهي مادّة للشجرة . فالمادّة الأُولىٰ للصورة

---

١ ـ شرح المنظومة ـ قسم الفلسفة : ٩٥ سطر ١٥ .
٢ ـ الاسفار ٢ : ١٩ قرّره .
٣ ـ أنظر الأسفار ٢ : ١٩ .
٤ ـ أنظر الأسفار ٢ : ١٨ .

النوعيّة للجوزة بشرط شيء عند صيرورتها جوزة، وتركيبها مع صورة الجوزة اتّحاديّ؛ بمعنىٰ أنّ المادّة صارت فعليّة، والمادّة الثانية التي في الجوزة ـ أي الاستعداد للشجريّة وقبولها لصورة الشجريّة ـ هي اللابشرط بالنسبة إلىٰ صورة الجوزة، وتركيبها انضماميّ؛ بمعنىٰ أنّ لها الاستعداد لقبول صورة الشجريّة، وهو موجود مع صورة الجوزة، لا أنّها شيء التصق بها، فالأوّل هو النوع، والثاني هو المادّة.

وكذلك فيما نحن فيه، فإنّ تقسيم الماهيّة إلىٰ الاعتبارات الثلاثة بمجرّد الفرض والاعتبار، بل كلّ ماهيّة إذا قيست بحسب ذاتها أو وجودها الخارجيّ إلىٰ شيء آخر من لوازمها ولواحقها، فهي بالإضافة إليه : إمّا بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط. مثلاً: إذا قيست الماهيّة في وجودها الخارجي ـ كالجسم ـ بالنسبة إلىٰ التحيّز، فهي بشرط شيء بالنسبة إليه؛ لعدم انفكاكه عنه في وجوده، وإذا قيست إلىٰ التجرُّد فهي بشرط لا بالنسبة إليه؛ لاستحالة اتّصافها به، وإذا قيست إلىٰ مثل البياض والسواد فهي لا بشرط؛ لإمكان اتّصافها بهما وعدمه.

وهكذا الماهيّة بحسب ذاتها إذا قيست إلىٰ شيء آخر فلا تخلو عن أحد الأُمور الثلاثة: فإنّها بالنسبة إلىٰ ما لا يمكن انفكاكها عنه كلوازمها بشرط شيء، وبالنسبة إلىٰ ما لا يمكن اتّصافها به بشرط لا، وبالنسبة إلىٰ ما أمكن فيه الأمران، وليست آبية عنه وعن عدمه، فهي لا بشرط. فالفرق بين الأقسام المذكورة ليس مجرّد الفرض والاعتبار الذهنيّ؛ بحيث إذا لوحظت بشرط لا عن شيء واحد فهي بشرط لا، وإذا اعتُبرت بشرط ذلك الشيء فهي بشرط شيء، وإذا اعتُبرت لا بشرط عن ذلك الشيء فهي اللابشرط، وأنّها إذا اعتُبرت لا بشرط شيء أمكن حملها، وإن اعتُبرت بشرط للا عن هذا الشيء امتنع حملها.

بل الفرق بينها واقعيٌّ كما عرفت، وحينئذٍ فالمَقْسم في الأقسام المذكورة، هي نفس الماهيّة المطلقة المتّحدة مع كلّ واحد من الأقسام، ولا يرد عليه إشكال لزوم

تقسيم الشيء إلىٰ نفسه وغيره.

إذا عرفت هذا فاعلم : أنّ أسماء الأجناس موضوعة لنفس الطبيعة المطلقة اللابشرط المَقْسمي، **وتعرف ما في كلام الميرزا المحقّق النائيني** عليٰ ما في التقريرات، فإنّه قال ما حاصله: إنّ الماهيّة قد تعتبر بشرط لا؛ بمعنىٰ أنّها تعتبر علىٰ نحوٍ لا تتّحد مع ما هو معها، فهي بهذا الاعتبار مغايرة لما هي تتّحد معه باعتبار آخر، والماهيّة المعتبرة علىٰ هذا النحو، تقابلها الماهيّة المعتبرة لا بشرط بالإضافة إلىٰ الاتّحاد، وهذا كما في المشتقّات بالإضافة إلىٰ مبادئها، وكما في الجنس والفصل بالإضافة إلىٰ المادّة والصورة، فهي ـ أي المبادئ ـ آبية عن حمل بعضها علىٰ بعض وعلىٰ الذوات المعروضة لها؛ لأنّها أُخذت بشرط لا، وأمّا المشتقّات فهي قابلة لحمل بعضها علىٰ بعض آخر، لا بمعنىٰ أنّها تعتبر علىٰ نحوٍ لا يكون معها شيء من الخصوصيّات، واللابشرط بهذا المعنىٰ خارج عمّا هو محلّ الكلام.

وقد تعتبر الماهية بشرط لا؛ بمعنىٰ أنّها تعتبر علىٰ نحوٍ لا يكون معها شيء من الخصوصيّات اللاحقة لها، ويُعبَّر عنها بالماهيّة المجرّدة، فهي بهذا الاعتبار من الكلّيّات العقليّة التي يمتنع صدقها علىٰ الموجودات الخارجيّة، والماهيّة المأخوذة بشرط لا بهذا المعنىٰ يقابلها أمران:

الأوّل : الماهيّة المعتبرة بشرط شيء؛ أي الماهيّة الملحوظ معها اقترانها بخصوصيّة من الخصوصيّات اللاحقة لها؛ سواء كانت تلك الخصوصيّة وجوديّة أو عدميّة، ويعبّر عنها بالماهيّة المخلوطة، والماهيّة بهذا الاعتبار تنحصر صدقها علىٰ الأفراد الواجدة لتلك الخصوصيّة، ويمتنع صدقها علىٰ الفاقدة لها.

الثاني : الماهيّة المعتبرة لا بشرط؛ أعني بها ما لا يعتبر فيه شيء من الخصوصيّتين المعتبرتين في الماهيّة المجرّدة والمخلوطة، ويُعبّر عنها بالماهيّة المطلقة والماهيّة المأخوذة بنحو اللابشرط القسمي، وهو المراد بلفظ المطلق حيثما أُطلق في

المباحث، والماهيّة بهذا الاعتبار قابلة للصدق علىٰ جميع الأفراد المعتبرة كلٌّ منها بخصوصيّة تغاير خصوصيّة الفرد الآخر.

فظهر بذلك: أنّ الكلي الطبيعي الصادق علىٰ كثيرين إنّما هو اللابشرط القسمي، دون المقسمي؛ لأنّ اللابشرط المقسمي أي نفس الطبيعة من حيث هي جامعة بين الكلي المعبّر عنه باللابشرط القسمي الممكن صدقه علىٰ كثيرين، والكلي المعبّر عنه بالماهيّة المأخوذة بشرط شيء، الذي لا يصدق إلّا علىٰ الأفراد الواجدة لما اعتبر فيه من الخصوصيّة، ومن الواضح أنّه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الأقسام هو الكلي الطبيعي؛ لأنّ الكلي الطبيعي هو الكلي الجامع بين الأفراد الخارجيّة الممكن صدقه عليها، فهو ـ حينئذٍ ـ قسيم للكلي العقلي الممتنع صدقه علىٰ الأفراد الخارجيّة، ولا يعقل أن يكون قسيم الشيء مَقْسماً له ولنفسه؛ لأنّ المقسم لابدّ أن يكون متحقّقاً في جميع أقسامه، فالمقسم هو الجامع القابل للصدق علىٰ الخارج وعلىٰ الكلي العقلي، ولا يُعقل أن يكون الكلي الطبيعي هو الجامع بين الماهيّة المجرّدة والأفراد الخارجيّة، بل هو المتمحّض في كونه جهة جامعة بين جميع الأفراد الخارجيّة المعبّر عنها باللابشرط القسمي، والجامع بين جميع هذه الأقسام هي الماهيّة المأخوذة علىٰ نحو اللابشرط المقسمي.

واتّضح بذلك: أنّ الفرق بين اللابشرط القسمي وبين المقسمي: هو أنّ اللابشرط المقسمي قد أُخذ لا بشرط بالإضافة إلىٰ خصوصيّات الأقسام الثلاثة، الممتاز كلٌّ واحدٍ منها عن الآخر باللحاظ، واللابشرط القسمي قد أُخذ لا بشرط بالإضافة إلىٰ الخصوصيّات والأوصاف اللاحقة لها باعتبار اتّصاف أفرادها بها، كالعلم والجهل بالنسبة إلىٰ الإنسان.

ومن ذلك يظهر أنّه يمكن تقسم الماهيّة إلىٰ أقسامها الثلاثة بوجه آخر: وهو أن يقال: إنّ الماهيّة إمّا أن تلاحظ علىٰ نحو الموضوعيّة وغيرَ فانيةٍ في مصاديقها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخارجيّة، فهي الماهيّة المجرّدة المأخوذة بشرط لا، وإمّا أن تلاحظ علىٰ نحو الطريقيّة وفانيةً في جميع المصاديق؛ بحيث يكون المحمول الثابت لها ثابتاً لجميعها، فهي الماهيّة المطلقة المأخوذة علىٰ نحو اللابشرط القسمي، وإن لوحظت فانيةً في قسم خاصّ من الأقسام دون غيره، فهي الماهيّة المأخوذة بشرط شيء.

ثمّ قال: إنّا مهما شككنا في شيء لا نشكّ في أنّ الإطلاق مساوق لأخذ الماهيّة علىٰ نحوٍ يسري الحكم الثابت لها إلىٰ جميع أفرادها، فيكون مفادُ «أعتق رقبةً» مثلاً ـ بعد فرض تماميّة مقدّمات الإطلاق في الكلام ـ مساوقاً لمفاد «أعتق أيّة رقبة»، وهذا المعنىٰ لا يتحقّق في فرض كون اللابشرط القِسمي مَقْسماً[1]. انتهىٰ ملخّص كلامه علىٰ ما في تقريرات درسه.

أقول: في كلامه‏ مواقع للنظر والإشكال والتناقض الغير القابل للجمع، ولنذكر بعضها:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره من التقسيم أوّلاً: بأنّ البشرط لا: عبارة عن أخذ الماهيّة واعتبارها علىٰ نحوٍ لا يكون معها شيء من الخصوصيّات، وبشرط شيء: عبارة عن أخذها واعتبارها مع خصوصيّةٍ من الخصوصيّات، ولا بشرط: عبارة عن أخذها واعتبارها علىٰ نحوٍ لا يعتبر فيها شيء من الخصوصيّتين.

فيه: أنّه إن أراد من الأخير ـ أي اللابشرط القسمي ـ أنّه ما لوحظ واعتبر فيه عدم اعتبار شيءٍ من الخصوصيّات ـ كما هو الظاهر ـ فاللابشرط بهذا المعنىٰ كلّيّ عقليّ، لا موطن له إلّا العقل والذهن، ويمتنع صدقه علىٰ الخارج؛ لتقوّمه بالاعتبار واللحاظ الذي هو أمر ذهنيّ، ولا يمكن صدقه علىٰ الخارج.

فإن قلت: إنّ ذلك مُسلّم لو أُخذ لحاظ عدم الاعتبار بالمعنىٰ الاسميّ، وأمّا لو أُخذ بالمعنىٰ الحرفيّ فلا يمتنع صدقه علىٰ الخارج وحمله عليه، كما ذكره صاحب الدُّرر

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٥٢٢ ـ ٥٢٦.

ردّاً علىٰ «الكفاية»[١]؛ حيث قال: وفيما أفاده ـ أي صاحب الكفاية من امتناع الصدق علىٰ الخارج ـ نظر؛ لإمكان دخل الوجود الذهني علىٰ نحو المرآتيّة في نظر اللاحظ. كما أنّه تنتزع الكلّيّة عن المفاهيم الموجودة في الذهن، لكن لا علىٰ نحوٍ يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصوِّر بالمعنىٰ الاسمي؛ إذ هي بهذه الملاحظة مباينة مع الخارج، ولا تنطبق علىٰ شيء، ولا معنىٰ لكلّيّة شيءٍ لا ينطبق علىٰ الخارج أصلاً[٢]. انتهىٰ ما في «الدُّرر».

قلت : المراد من المعنىٰ الحرفيّ هو عدم لحاظ عدم اعتبار مقارنتها مع احدى الخصوصيّات، في قِبال المعنىٰ الاسمي الذي هو عبارة عن لحاظ ذلك، وحينئذٍ فإذا قُسّمت الماهيّة إلىٰ الأقسام الثلاثة: فإمّا أن يجعل اللابشرط القسمي نفس الماهيّة، أو الماهيّة الملحوظة عدم مقارنتها مع إحدى الخصوصيّات[٣]:

فعلىٰ الأوّل : يلزم اتّحاد القسم والمَقْسم، كما ذكرنا أوّلاً.

وعلىٰ الثاني : فهو من الكلّيّات العقليّة؛ لتقوُّمه بالاعتبار العقلي، ويمتنع صدقه علىٰ الخارج؛ لأنّه يلزم أن لا يكون الموجود في الخارج نفس الإنسان وماهيّته، بل الإنسان مع قيد الاعتبار، وهو محال، فإنّ الموجود في الخارج هو نفس ماهيّة الإنسان، ويمتنع حمل الإنسان مع قيد لحاظ عدم اعتبار خصوصيّة معه علىٰ الإنسان الموجود في الخارج.

مضافاً إلىٰ أنّه لا معنىٰ لأخذ اللحاظ في مقام التقسيم بالمعنى الاسمي.

وإن أراد أنّ اللابشرط القسمي هو ما لم يعتبر فيه لحاظ عدم الاعتبار، بل لوحظ فيه نفس الماهيّة فقط، يتوجّه عليه إشكال لزوم الاتّحاد بين المقسم وبعض

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٨٣ .

٢ ـ درر الفوائد : ٢٣٢ .

٣ ـ أُنظر أجود التقريرات ١ : ٥٢٢ .

الأقسام، لكن الظاهر أنّ مراده هو الأوّل.

وثانياً: أنّه‌ﷺ ذكر في صدر كلامه عدم اعتبار شيء من الخصوصيّتين في اللابشرط القسمي[1]، وهو مناقض لما ذكره من الفرق بين المقسم والأقسام: من أنّ اللابشرط القسمي عبارة عمّا أُخذ لا بشرط بالإضافة إلىٰ الخصوصيّات والأوصاف اللاحقة لها باعتبار اتّصاف أفرادها بها، كالعلم والجهل بالنسبة إلىٰ الإنسان.

وثالثاً: ما ذكره‌ﷺ في التقسيم الأخير من معنىٰ اللابشرط القسمي مناقض لما ذكره أوّلاً لمعناه؛ لتقوّمه فيما ذكره أخيراً بالفناء في الأفراد، واعتبار ذلك فيه دون الأوّل.

اللّهمّ إلّا أن يكون تقسيماً آخر وهو كما ترىٰ، مضافاً إلىٰ أنّه غير مستقيم في نفسه؛ لامتناع صدقه ـ حينئذٍ ـ علىٰ الخارج؛ لتقوّمه باعتبار الفناء الذي هو أمر ذهنيّ.

ورابعاً: ما ذكره أخيراً في مقام الفرق بين المَقسم والأقسام ـ أيضاً ـ مناقض لما ذكره أوّلاً؛ فإنّ المقسم ـ بناءً علىٰ ما ذكره أوّلاً ـ هو نفس الماهيّة والطبيعة، وجعله هنا الماهيّة التي أُخذت لا بشرط بالإضافة إلىٰ خصوصيّات الأقسام الثلاثة بلحاظ الماهيّة، وتصوّرها في كلّ واحد منها علىٰ نحوٍ يُغاير لحاظها في الآخر، وحينئذٍ فلا محيص إمّا عن الالتزام بأنّ الفرق بين الأقسام والمقسم بمجرّد الاعتبار والفرض، كما يظهر من المحقّق السبزواري في المنظومة؛ حيث قال:

مخلوطة مطلقة مُجرّدة عند اعتباراتٍ عليها مُوْرَدة[2]

أو عن ما ذكرناه وحقّقناه مفصّلاً.

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٥٢٣ .

٢ ـ شرح المنظومة ـ قسم الفلسفة : ٩٥ سطر ١٥ .

تتميم : في اسم الجنس وعَلَم الجنس

ثمّ إنّه قال في «الكفاية» : المشهور بين أهل العربيّة أنّ عَلَم الجنس ـ كأُسامة ـ موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعيّنة بالتعيُّن الذهني[1]، ولذا يُعامل معها معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكن التحقيق : أنّه موضوع لصِرف المعنىٰ بلا لحاظ شيءٍ معه أصلاً كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظيّ، وإلّا لما صحّ حمله علىٰ الأفراد بلا تصرُّف وتجريد؛ لأنّه علىٰ المشهور كلّيّ عقليّ لا يكاد يصدق عليها إلّا مع التجريد، مع أنّه لا معنىٰ للوضع لما يحتاج إلىٰ التجريد عنه في الاستعمالات المتعارفة[2].

وأورد عليه في «الدُّرر» : بأنّ لحاظ التعيُّن إنّما هو بالمعنىٰ الحرفيّ دون الاسميّ؛ كي يمتنع حمله علىٰ الخارج، وحينئذٍ يجوز حمله علىٰ الخارج بلا عناية التجريد[3].

أقول : هذا الجواب ـ علىٰ فرض تماميّة أصل المطلب ـ غير وجيه؛ لأنّه لا معنىٰ للحاظ التعيين إلّا بالمعنىٰ الاسمي ـ كما أشرنا إليه ـ فلابدّ من بيان معنيي المعرفة والنكرة؛ ليتّضح الفرق بينهما.

فنقول : الفرق بينهما حقيقيّ واقعيّ، فإنّ لبعض المفاهيم تعيُّناً في نفس الأمر وفي عالم المفهوميّة، كمفهوم «زيد»، فإنّ مفهومه أمر متعيّن حقيقةً، وبعضها ليس كذلك، فإنّ مفهوم «رجل» غير متعيّن في نفس الأمر وفي عالَم المفهوميّة، وحينئذٍ فالماهيّة

---

١ ـ أُنظر المطول : ٦٤ سطر ٣، قوانين الأُصول : ١٩٨ سطر ٣، الفصول الغرويّة: ١٦٥ سطر ٣٥، وهداية المسترشدين : ٣٤٣ سطر ٣٨.

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٢٨٣ ـ ٢٨٤ .

٣ ـ أُنظر درر الفوائد : ٢٣٢ .

بحسب ذاتها لا معرفة ولا نكرة، بل اللفظ الموضوع بإزائها لا يستعمل بنفسه إلّا مع إلحاق اللواحق، بل المنكوريّة والمعروفيّة من العوارض اللاحقة للماهيّة، وإلّا فهي في مرتبة ذاتها لا معرفة ولا نكرة، ولأجل أنّها كذلك قد تلحقها النكارة وقد يلحقها التعريف، ولو كانت نكرة لما أمكن عروض التعريف عليها بالعكس، وحينئذٍ فإن قلت: «الرجل» فهو معرفة، وإن قلت : «رجل» فهو نكرة.

وحينئذٍ فيمكن أن يكون عَلَم الجنس موضوعاً للماهيّة المتعيّنة واقعاً من بين الماهيّات ممتازة عنها، فإنّ ماهيّة «الأسد» ممتازة عن جميع ما سواها من الماهيّات في نفس الأمر، ووُضِع عَلَم الجنس بإزائها، لا بإزائها مع لحاظ التعيُّن بنحوٍ يجعل لحاظ تعيُّنها جزءً للموضوع له؛ ليرد عليه امتناع الحمل ـ حينئذٍ ـ إلّا مع التجريد كما في «الكفاية»[1]، بل موضوع للماهيّة المتعيّنة في نفس الأمر، وحينئذٍ فمفاد «أسد» هو مفاد «أُسامة»، غاية الأمر أنّ اسم الجنس المعرَّف باللام يدلّ علىٰ الماهيّة المتعيّنة بتعدُّد الدالّ والمدلول، وعَلَم الجنس يدلّ عليه بنفسه بدالّ واحد، وحينئذٍ فالتعريف في أسماء الأجناس حقيقيّ علىٰ وِفق القاعدة، كالتعريف في أعلام الأشخاص، لا لفظيّ علىٰ خلاف القاعدة.

وليس المراد مطلق التعيُّن؛ كي يقال: إنّ النكرة ـ أيضاً ـ كذلك؛ لأنّها ممتازة عن المعرفة؛ لما عرفت من أنّ المراد هو التعيُّن بحسب المفهوم، والنكرة ليست كذلك، فهي بحسب المفهوم ممتازة عن غيرها هو الموضوع له للفظها.

وأمّا المفرد المحلّىٰ باللام : فالحقّ أنّ الألف واللام موضوعتان لمعنىً واحد، وهو تعريف الجنس، ومفيدتان للتعيين.

وأمّا العهد الذهني والحضوري والذِّكري والخارجي والاستغراق، فهو مستفاد

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٨٤ .

من القرائن الخارجيّة، كالحضور والذكر ونحوهما.

وأمّا الجمع المُحلّى باللام: فالحقّ أنّ اللام فيه مفيدة لتعريف الجمع والإشارة إلىٰ مرتبة معيّنة منه، وهي المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، فإنّها المتعيّنة في نفس الأمر فقط، وأمّا أقلّ الجمع كالثلاثة فليست متعيّنة ؛ لصدقها علىٰ كثيرين من أفراد الثلاثة، بخلاف جميع الأفراد، فلا يرد عليه ما أورده في «الكفاية»[1].

وأمّا النكرة مثل «رجل» في ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى ٱلْمَدِينَةِ﴾[2] ونحوه، أو في «جئني برجل»، فاختلفوا في أنّ معناها جزئيّ حقيقيّ فيهما[3]، أو كلي فيهما[4]، أو أنّه جزئيّ معلوم بالنسبة إلىٰ المتكلّم في الأوّل، وكلّيّ في الثاني[5]، علىٰ أقوال أقواها الثاني، فإنّه لا فرق بينهما في أنّ مفهوم «رجل» هو فرد غير معيَّن من أفراد الرجال، وأمّا أنّه معلوم ومصداق معيّن عند المتكلّم في الأوّل، فإنّما هو لقرينة خارجيّة، وهي كلمة «جاءني».

واخترنا الاختصار في هذه المباحث لخروجها عن المقصد، فلنرجع إلىٰ أصل المبحث.

---

١ ـ كفاية الأصول : ٢٨٥ .

٢ ـ القصص : ٢٠ .

٣ ـ درر الفوائد : ٢٣٣ .

٤ ـ أنظر قوانين الأصول ١ : ٣٢٩ سطر ٥ .

٥ ـ كفاية الأصول : ٢٨٥ .



الفصل الثالث
في مقدّمات الحكمة

فنقول : ليس معنىٰ الإطلاق هو السريان الشمولي أو البَدلي أو تعلُّق الحكم بالأفراد؛ كي يُستشكَل في عدّ النكرة وأسماء الأجناس من المطلقات، ويُجـاب: بأنّ الإطلاق فيهما إنّما هو بالوضع كما هو المشهور[1]، أو بمعونة مقدّمات الحكمة كما نسب إلى سلطان[2] العلماء.

بل معنىٰ الإطلاق في الجميع معنىً واحد؛ سواء كان في الماهيّة، أو في أفرادها، أو في أحوال العَلَم، أو في الحكم، وهو اللاقيديّة، كما مرّت إليه الإشارة غير مرّة. فإنّ السريان والشمول هو معنىٰ العموم لا الإطلاق، وليس معنىٰ الإطلاق لحاظ الحالات والخصوصيّات، وليس من صفات اللفظ ـ أيضاً ـ بل من أوصاف المعنىٰ.

وحينئذٍ فما ذكره في «الكفاية» : ـ من أنّ المطلق هو اسم الجـنس والقـسم الثاني من النكرة فقط، لا القسم الأوّل، وأنّه لا يبعد أن يكون الجري في هذا الإطلاق

---

١ ـ نهاية الأفكار ٢ : ٥٦٢ ـ ٥٦٤ .

٢ ـ المصدر نفسه .

علىٰ وفق اللُّغة، لا أنّ لهم فيه اصطلاحاً خاصّاً[1] ـ غير وجيه.

وكذا ما ذكره بعد ذلك: من أنّه بعد جريان مقدّمات الحكمة وإثبات الإطلاق لا فرق بينه وبين العموم[2].

إلّا أنّ الاحتياج إلىٰ مقدّمات الحكمة إنّما هو في موردين في المطلق: أحدهما بالنسبة إلىٰ الأنواع، كالرّوميّة والزنجيّة بالنسبة إلىٰ الإنسان، وثانيهما بالنسبة إلى الأفراد، بخلاف العامّ، فإنّه لا يحتاج فيه بالنسبة إلى الأفراد إلىٰ مقدّمات الحكمة، وإن احتيج إليها بالنسبة إلىٰ الأنواع.

وأمّا مقدّمات الحكمة فلا يحتاج في إثبات الإطلاق منها إلّا إلىٰ كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، وهذه هي المقدّمة الأُولى. فإنّه لو لم يكن في مقام بيان تمام المراد بالنسبة إلىٰ حكم، فلا يمكن الأخذ بالإطلاق بالنسبة إليه، كما لو قال: «إذا شككتَ فابْنِ علىٰ الأكثر»، فإنّه لا يصحّ الأخذ بالإطلاق بالنسبة إلىٰ الصلاة، وأنّ الصلاة بنحو الإطلاق كذلك ولو نافلةً؛ وذلك لعدم صحّة الاحتجاج للعبد علىٰ المولىٰ بذلك؛ لأنّه يصحّ للمولىٰ أن يجيب: بأنّي لم أكن في مقام بيان حكم ذلك، بل في مقام بيان حكم الشكّ إجمالاً.

وقال في «الدُّرر»: إنّه لا احتياج إلىٰ هذه المقدّمة ـ أي إحراز أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام المراد ـ في الحمل علىٰ الإطلاق مع عدم القرينة؛ لأنّ المهملة مردّدة بين المطلق والمقيّد، ولا ثالث لهما، ولا إشكال في أنّه لو كان مراده المقيّد فالإرادة متعلّقة به بالأصالة، وإنّما تُنسب إلىٰ الطبيعة بالعَرَض والمجاز لمكان الاتّحاد. فنقول: لو قال القائل: «جِئني بالرجل ـ أو ـ برجل» فهو ظاهر في أنّ الإرادة أوّلاً وبالذات متعلّقة بالطبيعة، لا أنّ المراد هو المقيّد، وإنّما أضاف إرادته إلىٰ الطبيعة لمكان الاتّحاد، وبعد

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٦.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٩٢.

تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلىٰ تمام الأفراد، وهذا معنىٰ الإطلاق[1]. انتهىٰ.

وفيه : أنّ هذا البيان إنّما يصلح لإثبات الاحتياج إلىٰ تلك المقدّمة في الأخذ بالإطلاق، فإنّه لو لم يكن المتكلّم في مقام البيان ولم يُحرز ذلك، كيف يمكن إثبات ظهور أنّ الإرادة أوّلاً وبالذات متعلّقة بالطبيعة؟! فالظهور المذكور موقوف علىٰ إحراز كون المتكلّم في مقام البيان.

وأمّا المقدّمة الثانية : وهي عدم ذكر القرينة والقيد، كما في «الكفاية» أنّها إحدىٰ المقدّمات التي لابدّ منها في إثبات الإطلاق[2]، فهو من الأعاجيب؛ لأنّ مورد جريان مقدّمات الحكمة هو ما إذا شُكّ في الإطلاق والتقييد فيحكم بالإطلاق بمعونة مقدّماته، ومع إحراز عدم القيد لا يبقىٰ شكّ في الإطلاق، مع كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، فمع إحراز عدم القيد والقرينة يتحقّق موضوع الإطلاق، لا أنّه شرطه.

وأمّا المقدّمة الثالثة : التي ذكرها في «الكفاية»[3] وهي عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب؛ ولو كان المتيقّن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب في البين، والمراد بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب هو كون الكلام والمخاطب بحيثٍ وحالةٍ يُفهم القدر المتيقّن من تعلُّق الحكم بالأفراد ـ وأنّ أفراداً معيّنة أو أصنافاً أو أنواعاً خاصّة متعلّقة للحكم قطعاً ـ بمجرّد إلقاء الكلام؛ لمكان ما في ذهن المخاطب من الأُنس وغيره .

والمراد من القدر المتيقّن في الخارج عن مقام التخاطب : هو أن لا يكون الكلام والمخاطب كذلك، ولا يفهم المخاطَب القدر المتيقّن بمجرّد إلقاء الكلام، وإن فُهم ذلك بعده بالتأمّل والتدبّر.

---

١ ـ درر الفوائد : ٢٣٤ .

٢ ـ كفاية الأصول : ٢٨٧ .

٣ ـ المصدر السابق.

فنقول : إنّه لا احتياج إلىٰ هذه المقدّمة أيضاً، بل لا معنىٰ لها حسب ما مرّ: من أنّ المطلق : عبارة عن ما ليس له قيد، والإطلاق : عبارة عن اللاقيديّة، وليس معناه الشيوع والسريان إلىٰ الأفراد، وحينئذٍ فلو كان المتكلّم في مقام البيان، وجَعَل متعلَّق حكمه نفسَ الطبيعة، مثل طبيعة الرقبة في «أعتق رقبة»، يُحكم بالإطلاق، ويصحّ احتجاج العبد علىٰ مولاه لدىٰ المخاصمة واللجاج بالإطلاق، وليس للمولىٰ أن يجيبه بالاعتماد على القدر المتيقّن الموجود من أفراد مخصوصةٍ كالمؤمنة من الرقبة أو صنف خاصّ أو نوع كذلك؛ لأنّ واحداً منها لم يكن متعلَّقاً للحكم، بل المتعلّق له نفس الطبيعة، ولو أراد المقيّد يلزم عليه البيان.

وإن أُريد بذلك أنّ المكلّف يقطع بالامتثال وخروج العهدة عن التكليف بالإتيان بالمقيّد ـ أي القدر المتيقّن ـ وعتق الرقبة المؤمنة ـ مثلاً ـ علىٰ أيّ تقدير؛ سواء تعلّق الحكم بالطبيعة أو الطبيعة المقيّدة واقعاً، بخلاف ما لو أعتق فرداً غيرها، فإنّه يحتمل عدم تعلُّق الأمر به واقعاً، فلا يقطع بالامتثال.

ففيه : أنّ القدر المتيقَّن في مقام الإطاعة والامتثال غير القدر المتيقَّن في مقام تعلُّق الحكم والخطاب؛ إذ لاريب في صحّة الاحتجاج فيما لو أطلق في مقام البيان، مع وجود القدر المتيقّن في مقام الامتثال.

وبالجملة : لا احتياج في الأخذ بالإطلاق إلىٰ هذه المقدّمة، ولا إلىٰ المقدّمة الثانية، بل يكفي كون المتكلّم في مقام البيان.

هذا بناءً علىٰ ما اخترناه من معنىٰ الإطلاق، وأنّه عبارة عن اللاقيديّة.

وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق صاحب الكفاية ﴿ وغيره : من أنّ الإطلاق عبارة عن الشيوع والسريان[1] ـ أي سريان الحكم إلىٰ الأفراد ـ فلا إشكال في الاحتياج إلىٰ المقدّمة الأُولىٰ ـ أي كون المتكلّم في مقام البيان ـ في التمسُّك بالإطلاق.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٨٧ و ٢٨٨، مطارح الأنظار: ٢١٨ سطر ١٧.

وأمّا المقدّمة الثانية ـ أي عدم ذكر القيد ـ ففيها : أنّها محقّقة لموضوع الإطلاق، ومع إحراز عدم القيد لا يشكّ في الإطلاق؛ ليفتقر إثباته إلىٰ المقدّمات.

وأمّا المقدّمة الثالثة : فقال في «الكفاية» في تقريب الاحتياج إليها: إنّه مع وجود القدر المتيقّن لا إخلال بالغرض لو كان المتيقّن تمام مراده، فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه، وقد بيّنه، لا بصدد بيان أنّه تمامه كي أخلّ ببيانه[1].

وقال في الحاشية : لو كان المولىٰ بصدد بيان أنّه تمامه ما أخلّ ببيانه، بعد عدم نصب قرينة علىٰ إرادة تمام الأفراد، فإنّه بملاحظته يفهم أنّ المتيقّن تمام المراد، وإلّا كان عليه نصب القرينة علىٰ إرادة تمامها، وإلّا فقد أخلّ بغرضه.

نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلّا بصدد بيان أنّ المتيقّن مراد، ولم يكن بصدد بيان أنّ غيره مراد أو غير مراد، قبالاً للإجمال والإهمال المطلقين، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقّة[2]. انتهىٰ.

وفيه : أنّه علىٰ فرض حكاية الطبيعة عن الأفراد وأنّها مرآة لها، فهي تحكي عن جميع الأفراد؛ إذ لا معنىٰ لحكاية الطبيعة المطلقة عن الأفراد المقيّدة، التي فُرض أنّها القدر المتيقّن، فلو جعل متعلّق الحكم الطبيعة الحاكية عن الأفراد، صحّ الحكم بالإطلاق والاحتجاج علىٰ المولىٰ ولو مع وجود القدر المتيقّن بالمعنىٰ المذكور في البين؛ حيث إنّ المفروض أنّ متعلّق الحكم هي نفس الطبيعة المطلقة الحاكية عن جميع الأفراد بزعمهم، ويكفي الإتيان بأيّ فرد من أفرادها، مثلاً: لو سأله عن بيع المعاطاة، فأجاب: بأنّه أحلّ الله البيع، فإنّه يصحّ الأخذ بإطلاقه، ولا يمنعه تقدّم السؤال، مع أنّه القدر المتيقّن بملاحظة السؤال، ثمّ بعد إحراز أنّ المتكلّم في مقام البيان صحّ التمسّك بالإطلاق، والاحتجاج به علىٰ المولىٰ، ولا فرق فيه بين الإطلاق في نفس الحكم

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٢٨٧ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢٨٧ ـ ٢٨٨ .

ومتعلَّقه أو موضوعه أو غير ذلك.

لكن أُورد عليه بوجهين :

الأوّل : أنّه لو أُحرز أنّ المتكلّم في مقام البيان، مع جعل الطبيعة متعلَّقة أو موضوعة للحكم، كالرقبة في «أعتق الرقبة»، ثمّ ظفر بالمقيِّد المنفصل، يكشف به عن أنّه لم يكن في مقام البيان، ومعه لا يجوز التمسُّك بإطلاقه بالنسبة إلىٰ قيود أُخر، كالعدالة المشكوك في تقييدها بها؛ لكشف الخلاف، وأنّه لم يكن في مقام البيان[1].

الثاني : أنّ المقدّمات المذكورة إنّما تُنتج الإطلاق لو كان المتكلّم من الموالي العرفيّة، الذين ليس دأبهم تقييد مطلقاتهم بالدليل المنفصل، وأمّا مَن دأبه وديدنه جعل القوانين الكلّيّة، ثمّ الإتيان بالقيود في فصول منفصلة عن ذلك، فلا يستقيم ذلك، ولا تنتج المقدّمات المذكورة صحّة الأخذ بالإطلاق.

أقول : أمّا الوجه الأوّل : ففيه أنّه إنّما يرد لو قلنا: إنّ تقييد المطلق موجب للتجوُّز فيه، وأمّا لو لم نقُلْ بذلك، وأنّ التقييد لا يوجب التجوُّز في المطلق ـ كما مرّ تفصيلاً ـ فلا يسقط المطلق عن الحجّيّة بعد التقييد، كما في العامّ بعد التخصيص.

توضيحه : أنّه لو قال : «أعتق الرقبة»، فيتخيَّل أنّه في مقام بيان تمام مراده، فمقتضىٰ أصالة الإطلاق هو أنّ المطلق استُعمل في معناه، كالرقبة في نفس الطبيعة، ومقتضىٰ أصالة الجدّ هو أنّ ذلك مراده جدّاً أيضاً، فإذا وُجد مقيّد بعد ذلك بدليل منفصل ـ مثل : «لا تعتق رقبةً كافرة» ـ يكشف ذلك عن عدم صحّة جريان أصالة الجدّ بالنسبة إلىٰ هذا القيد، وأنّ متعلّق الحكم بحسب الجدّ هو الرقبة المؤمنة، وأمّا بالنسبة إلىٰ قيود أُخر شُكّ فيها ـ كالعدالة والعلم ـ فلا مانع من جريان أصالتي الإطلاق والجدّ بالنسبة إليها، كما هو الحال في العامّ المخصَّص بالمنفصل، فإنّه حجّة فيما

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار : ٢١٨ سطر ١٩. وقد أشار المحقّق الخراساني إلى هذا الإشكال في ضمن كلامه ممّا يدلّ على أنّ الأشكال كان مطروحاً قبله.

بقي بعد التخصيص.

وأمّا الوجه الثاني : ففيه ـ أيضاً ـ أنّ مقتضاه عدم جواز التمسُّك بالإطلاق قبل الفحص عن المقيِّد والمعارض، وهو مسلَّم، بل جميع الأدلّة كذلك لا يجوز التمسُّك بها قبل الفحص عن المعارض، كالعامّ قبل الفحص التامّ عن المخصِّص والمعارض، ولا محيص عنه ، لكن إذا تفحّص المجتهد بمقدار يُخرِج المُطلق عن المَعْرَضيّة للتقييد، جاز التمسُّك بإطلاقه إذا كان المتكلّم في مقام البيان.

ثمّ إنّه لو عُلم أنّ المولىٰ في مقام بيان تمام مراده، فلا إشكال في جواز التمسُّك بإطلاق كلامه، ولو عُلم أنّه ليس في مقام البيان، فلا إشكال في عدم جواز التمسك بإطلاق كلامه، ولو شُك في ذلك ففيه تفصيل؛ لأنّه إمّا أن يعلم أنّه في مقام بيان ذلك الحكم ، لكن يُحتمل أن لا يكون في مقام [بيان] تمام مراده، كما لو سأله عن الشكّ بين الثلاث والأربع، فقال: «ابنِ علىٰ الأربع»، فإنّه لا يُحتمل أنّه في الجواب في مقام بيان حكمٍ آخر غير حكم الشكّ بينهما، لكن يحتمل عدم كونه في مقام بيان تمام المراد، فمقتضىٰ الأصل هو الحمل علىٰ أنّه في مقام بيان تمامه؛ لاستقرار بناء العقلاء عليه، وأمّا أن يشُكّ في أنّه هل هو بصدد بيان ذلك الحكم أو حكمٍ آخر؟ فلا أصل في البين يُحرز به ذلك؛ لعدم بناء العقلاء في هذه الصورة علىٰ ذلك.



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع

في أقسام المطلق والمقيّد وأحكامهما

إذا ورد مطلق ومُقيَّد ففيه أقسام : لأنّهما إمّا متكفّلان لحكم وضعيّ أو لحكم تكليفيّ. وعلىٰ الثاني : إمّا هما مثبتان أو منفيّان ، أو مختلفان في النفي والإثبات.

وعلىٰ أيّ تقدير إمّا هما إلزاميّان ، أو غير إلزاميّين ، أو مختلفان فيه. وعلىٰ الأخير: فإمّا أنّ المثبت إلزاميّ والمنفيّ غير الزاميّ ، أو بالعكس.

وعلىٰ جميع التقادير : قد يُعلم بأنّ المطلوب والتكليف واحد؛ إمّا لذكره السبب أو من الخارج، وقد لا يعلم ذلك... إلىٰ غير ذلك من الأقسام المتصوّرة فيه.

ولا بأس بتفصيل الكلام وبسطه في غالب تلك الأقسام؛ لما يترتّب عليها من النتائج المفيدة في مقام استنباط الأحكام:

الصورة الأُولىٰ : في المختلفين في الإثبات والنفي، وهما ـ أيضاً ـ إمّا متّصلان أو منفصلان: لا إشكال في حمل المطلق علىٰ المقيَّد في المتّصلين؛ لاحتفاف المطلق بالمقيَّد قبل انعقاد ظهوره في الإطلاق، لا من باب تصادم الظهورين، بل لأنّه لا ينعقد للكلام ـ حينئذٍ ـ إلّا ظهور واحد في المقيّد؛ لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق موقوف علىٰ عدم ذكر القيد، والمفروض ذكره في الكلام بنحو الاتّصال.

وأمّا في المنفصلين فهما ـ أيضاً ـ علىٰ قسمين : لأنّ المنفيّ إمّا هو المطلق، والمثبت هو المقيّد، مثل : «لا تعتق الرقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة»؛ بناءً علىٰ أنّ الأوّل لا يُفيد العموم، فإن كان النهي تحريميّاً فلا إشكال في حمل المطلق علىٰ المقيّد، ولا فرق فيه بين كون الأمر في المقيّد إلزاميّاً أو غير إلزاميّ، فإنّ حرمة العتق بنحو الإطلاق معناها حرمة جميع أفراده ومصاديقه عرفاً، فإنّ عدم الطبيعة في المتفاهمات والارتكازات العرفيّة إنّما هو بانعدام جميع أفرادها، وهو منافٍ لوجوب عتق فردٍ منها، وهو المؤمنة، أو استحبابه، فلا محيص عن حمل المطلق علىٰ المقيّد فيه.

الصورة الثانية : عكس الأوّل؛ المنفي هو المقيّد والمثبت هو المطلق ، نحو: «لا تعتق رقبة كافرة» و «أعتق الرقبة»، فإن كان النهي تنزيهيّاً فلا ريب في عدم حمل المطلق على المقيّد فيه؛ لعدم المنافاة بين وجوب عتق الرقبة وكراهة عتق الكافرة، وإن كان النهي تحريميّاً فلا إشكال في وجوب حمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لتحقّق المنافاة بين حرمة عتق الكافرة ووجوبه.

وإنّما الإشكال فيما لو شُكّ في أنّ النهي تحريميّ أو تنزيهيّ، فإنّ الأمر دائر بين تقييد المطلق لو فرض كون النهي تحريميّاً، وبين التصرُّف في هيئة النهي بحمله علىٰ التنزيهيّ، فعلىٰ القول: بأنّ النهي موضوع للحرمة، أو القول بكشفه نوعاً عن أنّه عن إرادة إلزاميّة، فلا ريب في وجوب حمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لأنّ ظهوره في التحريم ـ حينئذٍ ـ وضعيّ، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، والظهور الوضعيّ أقوىٰ من غيره، فيقدّم عليه.

لكن قد عرفت سابقاً: أنّ الحقّ أنّه موضوع للزجر عن الشيء، وأنّه يحتاج إلىٰ الجواب من العبد عند العرف والعقلاء، وحمله علىٰ التحريم إنّما هو لذلك، مع عدم ترخيصه في الفعل، وحينئذٍ فظهوره ليس وضعيّاً كظهور الآخر، وحينئذٍ لابدّ في التصرُّف في المطلق من إثبات أنّ النهي في المقيّد تحريميّ، وكذلك العكس؛ لأنّه يعتبر

في الأخذ بالإطلاق رفع اليد عن احتياج النهي إلىٰ الجواب، وأنّ المطلق ترخيص في الفعل، ولا ترجيح في البين، فيقع الإجمال.

غاية ما يمكن أن يقال في بيان حمل المطلق علىٰ المقيّد : هو أنّ بناء الشارع المقنّن ـ المستفاد من ملاحظة جميع أبواب الفقه ـ هو ذكرُ المقيّدات منفصلاً عن المطلقات، وإرادةُ المقيّد من المطلقات، فيحصل هنا ظنٌّ نوعيّ بحمل المطلق علىٰ المقيّد، لا حمل النهي علىٰ الكراهة مع حفظ إطلاق المطلق.

وهنا وجه ثالث : وهو أنّ ذلك مبنيٌّ علىٰ شمول النزاع في اجتماع الأمر والنهي للمطلق والمقيّد والقول بجواز الاجتماع وعدم الشمول .

فإن قلنا بالشمول وجواز الاجتماع فيحفظ كلٌّ من الإطلاق والنهي علىٰ ظاهرهما، ولا يُتصرّف في واحد منهما، فمورد الاجتماع هو مجمع العنوانين، فباعتبار أحدهما يكون فاعله مطيعاً ، وباعتبار الآخر عاصياً، وإن لم نقل بشمول النزاع لهما أو قلنا بعدم جواز الاجتماع، فلا محيص عن التصرُّف في أحدهما، ويقع الإجمال[1].

وفيه : أنّا قد أشرنا آنفاً إلىٰ أنّ مسألة جواز الاجتماع وعدمه مسألة عقليّة، لا ارتباط لها بمسألة تعارض الدليلين ـ كما في المقام ـ والجمع بينهما، فإنّ المرجع فيها هو العرف ونظر العقلاء، فلابدّ من عرض المطلق والمقيّد علىٰ العرف، فإن أمكن الجمع بينهما عرفاً بحمل المطلق علىٰ المقيّد أو بالعكس فهو، وإلّا فلابدّ من التعامل معهما معاملة المتعارضين، وحينئذٍ فلا وجه للاحتمال الثالث، بل يدور الأمر فيهما بين الاحتمالين الأوّلين.

والإنصاف : أنّ الإطلاق ليس قرينة عرفاً علىٰ التصرُّف في هيئة النهي، بل الأمر بالعكس، كما في العامّ والخاصّ المطلقين، ولعلّ السرّ في ذلك: عدم توجُّه العرف إلىٰ المعنىٰ الحرفيّ ـ أي هيئة النهي ـ كي يتصرّف فيه إلّا نادراً، ولا فرق في هذه

---

١ ـ أُنظر ما قرّره في مطارح الأنظار : ٢٢٣ سطر ٨.

الصورة بين تقدُّم صدور المقيّد علىٰ المطلق أو بالعكس.

وقد يقال : إنّ قوله : «لا تعتق رقبة كافرة» علىٰ فرض كونه تنزيهيّاً، أيضاً قرينة علىٰ التصرّف في المطلق وحمله علىٰ المقيّد، فضلاً عن الشكّ فيه؛ لأنّ النهي التنزيهي متعلِّق بالمقيَّد بحسب الظاهر، لا القيد فقط، كما في قوله: «لا تصلِّ في الحمّام»، فإنّ المنهيّ عنه فيه هي الصلاة في الحمّام، لا الكون في الحمّام، فالمنهيّ عنه فيما نحن فيه هو عتق الكافرة لا الكفر، فعتق الرقبة الكافرة منهيّ عنه ومرجوح، وهو منافٍ لوجوب عتق مطلق الرقبة ورجحانه، فلابدّ من حمل المطلق علىٰ المقيّد في هذه الصورة أيضاً. نعم لو عُلم من الخارج أنّ عتقها مطلقاً مطلوب وراجح، لم يكن بدٌّ من حمل النهي علىٰ الإرشاد إلىٰ أفضل الأفراد، لا حمل المطلق علىٰ المقيّد.

أقول : قد عرفت أنّ المسألة ليست عقليّة مبنيّة علىٰ الدقائق العقليّة، بل عرفيّة عقلائيّة لابدّ من عرضها علىٰ العرف، فمع العلم بأنّ النهي تنزيهيّ يتعيّن عند العرف حفظ إطلاق المطلق وحمل النهي علىٰ الإرشاد إلىٰ أفضل الأفراد.

الصورة الثالثة : في المُثبَتَينِ نحو : «أعتق رقبة»، و «أعتق رقبة مؤمنة»، ولم يُذكر السبب فيهما، مع فرضهما إلزاميّين، ففيه احتمالات :

الأوّل : حمل المطلق علىٰ المقيّد مع حفظ الوجوب في كلٍّ منهما.

الثاني : أنّهما تكليفان وواجبان مستقلّان، وحينئذٍ فالكلام في كفاية عتق الرقبة المؤمنة في امتثال الأمرين وعدمها، هو الكلام في تداخل الأسباب والمسبّبات.

الثالث : حمل الأمر في المقيّد علىٰ الإرشاد إلىٰ أفضل الأفراد للواجب المخيّر، مع حفظ الوجوب فيهما.

الرابع : أن يكون عتق الرقبة واجباً في واجب.

فنقول : أمّا الاحتمال الأخير : ففيه : أنّه إنّما يصحّ إذا تعلّق الأمر في المقيّد بالقيد وحده، لا بالمقيّد، لكنّه ليس كذلك في أغلب الموارد، ومن جملتها ما نحن فيه، فإنّ

الأمر بالمقيّد ليس متعلّقاً بالإيمان، بل بالرقبة المؤمنة، وحينئذٍ فلا وجه لهذا الاحتمال.

وأمّا الاحتمال الأوّل : فحمل المطلق علىٰ المقيّد موقوف علىٰ إثبات وحدة الحكم وإحرازها فيها، وأمّا لو فُرض أنّهما تكليفان مستقلّان، فلا تنافي بينهما حتىٰ يُجمع بينهما بحمل المطلق علىٰ المقيّد.

فذكر بعض الأعاظم لإثبات وحدة الحكم فيهما وجهين :

الأوّل : أنّ الحكم في المطلق متعلّق بصِرف وجوده، وكذلك في المقيَّد، فمع فرض أنّ الحكم فيهما إلزاميّ لابدّ أن يكون واحداً، فيدور الأمر بين تعلّقه بالمطلق وبين تعلّقه بالمُقيّد، فعلىٰ الأوّل فمعناه الترخيص في ترك القيد وعدم دخالة القيد في المطلوب، وعلىٰ الثاني فالقيد دخيل في المطلوب لا يجوز تركه، فيقع التنافي بينهما.

الثاني : أنّ متعلّق الحكم في المطلق نفس الطبيعة وصِرف وجودها، وأنّه ليس للقيد دَخْلاً فيه، بخلاف المقيّد، فإنّ معناه أنّ للقيد دَخْلاً في المطلوب، فمع فرض كون التكليف إلزاميّاً يقع التنافي بينهما؛ ضرورة التنافي بين دَخْل القيد في المطلوب وعدم دخله فيه[1].

أقول : لو فرض أنّ هنا حكمين مستقلّين في الواقع : تعلّق أحدهما بنفس الطبيعة، والآخر بالطبيعة المقيّدة، لم يصحّ واحد من الوجهين؛ ضرورة عدم التنافي بين دخالة قيد في حكم وعدم دخالته في حكم آخرَ، والحاكم لا يرضىٰ بترك القيد في أحد الحكمين دون الآخر، فالتنافي بينهما موقوف علىٰ وحدة الحكم، ووحدتُهُ علىٰ التنافي بينهما، وذلك دور واضح.

فالأولىٰ في بيان إثبات وحدة الحكم فيهما أن يقال : إنّ متعلّق الحكم في المطلق هو نفس الطبيعة المطلقة، ولم يحتمل دَخْل قيد آخر في الحكم، وفي المقيّد هو هذه الطبيعة مقيّدة بقيد، فالموضوع فيهما واحد بإضافة قيد في أحدهما، فمع وحدة

---

١ ـ أُنظر فوائد الأصول ٢ : ٥٨٤ .

الموضوع لا يُعقل تعدُّد الحكم، فالحكم ـ أيضاً ـ واحد لا محالة، وإلّا يلزم تعلُّق الإرادة والحبّ بنفس الطبيعة مرّتين تأسيساً لا تأكيداً؛ لما عرفت أنّ المطلق والمقيّد ليسا عنوانين متباينين؛ ليترتّب علىٰ أحدهما مصلحة، وعلىٰ الآخر مصلحة اُخرىٰ، وحينئذٍ فلابدّ أن يكون الحكم والمطلوب فيهما واحداً، فيدور الأمر بين الاحتمالين الأوّلين، فلابدّ من عرضهما علىٰ العرف، والمتبادِر في المتفاهَم العُرفي هو حمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لغفلتهم عن احتمال أنّ الأمر في المقيّد وهيئتَهُ للإرشاد إلىٰ أفضل الأفراد، ولعلّ السرّ في ذلك: إمّا ما ذكرناه من عدم توجّه أذهان العقلاء والعرف إلىٰ المعاني الحرفيّة، وأنّها مغفول عنها إلّا مع عناية زائدة، أو لأجل أنّ الغالب في محيط الشرع والتشريع هو ذلك لا العكس.

ولو احتمل تعلُّق الحكم في المطلق ـ أيضاً ـ مقيّداً بقيد آخر في الواقع، فإنّه ـ حينئذٍ ـ يقع بينهما التنافي، ويدور الأمر في المطلق بين التأسيس علىٰ فرض تقيُّده في الواقع بقيد آخر، وبين التأكيد علىٰ فرض عدمه وحمل المطلق علىٰ المقيّد، فالثاني ـ أيضاً ـ هو المتعيّن عرفاً.

وذهب في «الدُّرر» : إلىٰ أنّه مع إحراز وحدة المطلوب من الخارج، يقع الإجمال لو لم يذكر السبب في واحد منهما؛ لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق يُصادم ظهور المقيّد في دَخْل القيد، فيدور الأمر بين حمل المطلق علىٰ المقيّد، وبين حمل هيئة الأمر في المقيّد علىٰ الإرشاد إلىٰ أفضل الأفراد، ولا ترجيح في البين، فيقع الإجمال[1].

وفيه : أنّ ظهور المطلق في الإطلاق إنّما هو لأجل عدم البيان، ومع ورود البيان ـ أي المقيّد ـ لا يصحّ الأخذ بالإطلاق والاحتجاج به، فظهور المقيّد أقوىٰ، فيقدّم علىٰ المطلق.

وقال المحقّق الميرزا النائيني ﷺ **في المقام ما حاصله:** إنّه إن كان المطلق

---

١ ـ أُنظر درر الفوائد : ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

والمقيّد متنافيين متّصلين، يتعيّن حمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق والتمسّك به، موقوف علىٰ عدم نصب قرينة علىٰ الخلاف، والمقيّد صالح للقرينيّة.

فالسرّ في تقديم المقيّد علىٰ المطلق : هو أنّ المقيّد قرينة علىٰ عدم إرادة الإطلاق، وظهور القرينة مقدّم علىٰ ظهور ذي القرينة مطلقاً، وإن كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذي القرينة؛ لأنّ وجه تقديمه عليه هو حكومة ظهور القرينة علىٰ ظهور ذي القرينة، وأنّ الشكّ في ذي القرينة مُسبَّب عن الشكّ في ظهور القرينة، فرفع الشكّ عن ظهور القرينة مستلزم لرفعه عن ذي القرينة. مثلاً: لو قال : «رأيت أسداً يرمي»، فالأسد ظاهر في الحيوان المفترس بالوضع، ولفظة «يرمي» وإن احتمل أن يُراد منها الرمي بالتراب، لكنّها منصرفة إلىٰ الرمي بالنبل، وحينئذٍ فهو عبارة أُخرىٰ عن الرجل الرامي بالنبل، وظهورها مقدّم علىٰ ظهور «الأسد»؛ لما ذكرنا، فيلزم رفع الشكّ في «الأسد» أيضاً، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ثمّ ذكر : أنّه وإن لم يظفر علىٰ ضابط كلّيّ لامتياز القرينة عن ذي القرينة، إلّا أنّ الغالب هو أنّ ما يُعدّ من أُصول الكلام ـ كالفعل والفاعل ـ فهو ذو القرينة، وما يُعدّ من متعلّقاته ـ كالحال والتميّز ونحوهما ممّا ليس من أُصول الكلام ـ فهو القرينة، واختلف في المفعول به في أنّه القرينة أو ذو القرينة، مثل : «اليقين» في (لا تنقض اليقين بالشكّ)[1]؛ حيث إنّ لفظ «اليقين» يعمّ صورة الشكّ في الرافع والمقتضي، والنقضُ ظاهر في الرافع، فإنْ عُدّ المفعول به قرينةً فلابدّ من تقديم ظهوره علىٰ ظهور النقض، فيدلّ علىٰ حجّيّة الاستصحاب مطلقاً، وإلّا قُدّم ظهور النقض علىٰ ظهوره، فيدلّ علىٰ حجّيّته في خصوص الشكّ في الرافع فقط، ولذلك اختلفوا في حجّيّة الاستصحاب

---

١ ـ التهذيب ١ : ٨ باب الاحداث الموجبة للطهارة ح١١، الوسائل ١ : ١٧٤ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح١.

مطلقاً[١] أو في خصوص الشكّ في الرافع[٢].

وهكذا قولك : «اضرب أحداً»، فإنّ الضرب ظاهر في الضرب المؤلم، والأحد يشمل الإنسان الحيّ والميّت.

ثمّ قال : وأمّا المنفصلان فهما ـ أيضاً ـ كذلك، إلّا أنّه لابدّ من ملاحظة أنّهما مع فرض الاتّصال هل هما متضادّان أو لا؟ وعلىٰ الثاني فالحكم فيهما هو ما ذكرناه في المتّصلَين[٣]. انتهىٰ ملخّص كلامه.

أقول : في كلامه ﷺ مواقع للنظر والإشكال نذكر بعضها :

أمّا أوّلاً : فلأنّ ما ذكره ـ من أنّ الشكّ في ظهور ذي القرينة مسبَّب عن الشكّ في ظهور القرينة ـ ممنوعٌ؛ فإنّ المجازات نوعاً ليست كذلك، فإنّ الشكّ في ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس، ليس مسبَّباً وناشئاً عن الشكّ في ظهور «يرمي»؛ لإمكان العكس، بل الشك في أحدهما ملازم للشكّ في الآخر، لا أنّه مسبَّب عن الآخر، ويرتفع الشك في أحد المتلازمين بارتفاعه في الآخر، فليس ظهور القرينة حاكماً علىٰ ظهور ذي القرينة، وما ذكره: من أنّ «يرمي» عبارة أُخرىٰ عن الرجل الرامي، كما ترىٰ، والوجه في تقديم ظهور المقيَّد علىٰ ظهور المطلق، هو ما أشرنا إليه من أقوائيّة ظهوره علىٰ ظهور المطلق.

وثانياً : ما أفاده : من عدم الفرق بين المنفصلين وبين المتّصلين، فهو من الأعاجيب؛ لأنّهما في المتّصلين ليسا كالقرينة وذي القرينة؛ لما عرفت من أنّه مع احتفاف المطلق بما يصلح للتقييد قبل ظهوره التصديقي، لا ينعقد له ظهور، فليس لظهور المقيّد مصادِم في صورة الاتّصال، بخلاف القرينة وذي القرينة، والإطلاق ليس

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٣٩ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٢٨ سطر ١٧ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٥٧٧ ـ ٥٧٩ ، أجود التقريرات ١ : ٥٣٥ ـ ٥٣٧ .

مدلولاً للّفظ، بخلاف ذي القرينة.

وبالجملة: قياس ما نحن فيه بالقرينة وذي القرينة في غير محلّه، وكذا قياس صورة الانفصال علىٰ صورة الاتّصال في غير محلّه.

الصورة الرابعة: في المطلق والمقيّد المنفيّين مع عدم ذكر السبب: فهما مثل «لا تعتق رقبةً» و«لا تعتق رقبة كافرة»، فهما لا يتنافيان عند العرف والعقلاء، فلا يحمل المطلق على المقيّد، والمنهيّ عنه عتق جميع أفرادها.

الصورة الخامسة: في المثبتين مع ذكر السبب فيهما، ولكن السبب في أحدهما غيره في الآخر: مثل «إن ظاهرتَ فأعتق رقبة» و«إن أفطرت أعتق رقبة مـؤمنة»، فقالوا: إنّه لايُحمل المطلق علىٰ المقيّد فيه[1]، وإن أمكن أن يقال: إنّ السبب في أحدهما وإن كان غيره في الآخر، ومع ذلك لا يمكن تعلُّق إرادتين مستقلّتين: إحداهما بالمطلق، والأُخرىٰ بالمقيّد، كما ذكرناه في القسم الثالث، لكنّه إنّما هو بمقتضىٰ حكم العقل والدقّة العقليّة، والمرجع هنا هو نظر العرف والعقلاء، ولا ربـط لأحـدهما بـالآخر عـرفاً، ولا ريب أنّهما تكليفان مستقلّان عند العرف، فلا يحمل المطلق منهما علىٰ المقيّد؛ إذ لا تنافي بينهما.

الصورة السادسة: في المثبتَينِ مع ذكر سبب واحد فيهما: مـثل «إن ظـاهرت فأعتق رقبة» و«إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة»، فلا إشكال في أنّ الجمع العرفي بينهما هو حمل المطلق علىٰ المقيّد.

وإنّما الإشكال فيما لو ذكر السبب في أحدهما فقط، وهو **القسم السابع**، مثل: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، وقال: «أعتق رقبة مؤمنة»:

فقال بعض الأعاظم ـ المحقّق الميرزا النائيني ـ: إنّ حمل المطلق علىٰ المقيّد فيه مستلزم للدور؛ لأنّ حمل المطلق علىٰ المقيّد، يتوقّف علىٰ إثبات أنّ التكليف فيهما

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٢٢٠، فوائد الأُصول ٢: ٥٨٠.

واحد، متعلّق بموضوعٍ واحد؛ لأنّهما لو كانا تكليفين مستقلّين متعلّقين على موضوعين، فلا تنافي بينهما كي يُحمل أحدهما على الآخر. فحمل أحدهما على الآخر يتوقّف على إثبات وحدة الموضوع، ووحدة الموضوع تتوقّف على وحدة الحكم، والظاهر أنّه لا دافع لهذا الدور، وحينئذٍ فلا يحمل المطلق على المقيّد فيهما[1].

أقول : وفيه **أوّلاً** : ما عرفت من أنّ المحكّم هنا نظرُ العرف والعقلاء، فيقدّم الأظهر في المتفاهم العُرفي على الظاهر، لا حكمُ العقل الذي ذكره.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك، لكن ما ذكره من الدور مدفوع: بأن وحدة الحكم ـ وإحرازها ـ وإن تتوقّف على وحدة الموضوع، لكن وحدة الموضوع بحسب الواقع ونفس الأمر ـ ولا إحرازها ـ لا تتوقّف على وحدة الحكم؛ لأنّ وحدة الموضوع أمر واقعيّ وجدانيّ لا تتوقّف على وحدة الحكم، فلابدّ من ملاحظة أنّ الطبيعة والطبيعة المتقيّدة بقيد، هل هما عنوانان متغايران، أو لا؟

وقد عرفت عدم تغايرهما عقلاً، فحكمهما واحد ليس إلّا ، فيحمل المطلق على المقيّد، لكن حيث إنّ المحكّم هنا هو نظر العرف والعقلاء، ففي المتفاهم العرفي هما تكليفان مستقلّان، فلو لم يُظاهِرْ أحد من الناس مدّة عمره لا يجب عليه عتق الرقبة المؤمنة، لكنّه لايُعذر في ترك امتثال أمر المطلق بدون ذكر السبب، ولا يصحّ الاحتجاج بحمل المطلق على المقيّد كما لا يخفىٰ. هذا كلّه في الأحكام التكليفيّة.

وأمّا الأحكام الوضعيّة فالمطلق والمقيّد المتضمنان لها صورها كصور المتضمّنين للأحكام التكليفيّة؛ في أنّه قد يُحمل المطلق منها على المقيّد، كما لو قال: «اقرأْ في صلاتك سورة»، ثمّ قال : «اقرأ فيها سورة طويلة» مثلاً، مع إحرازِ وحدة الحكم، وجعْلِ جزئيّة شيءٍ واحد، فيحمل المطلق على المقيّد، بخلاف ما لو قال: «لاتصلِّ فيما لا يؤكل لحمه»، وقال: «لا تُصلِّ في الخزّ» مثلاً؛ لعدم المنافاة بينهما؛ لعدم المفهوم في

---

١ ـ أنظر فوائد الأصول ٢ : ٥٨٠ ـ ٥٨١ .

الثاني، ولو كان الحكمان استحبابيّين أو النهيان تنزيهيّين أو بـالاختلاف، فـإنّه وإن أمكن التفصيل بما ذكرناه في الواجبين، لكن حيث إنّ بناءهم علىٰ الحمل علىٰ مراتب المحبوبيّة في هذا الباب، فلا يُحمل المطلق علىٰ المقيَّد.

وأمّا قضيّة التسامح في أدلّة السُّنن ـ كما في «الكفاية» ـ فهو إنّما يصحّ فيما لو كان هناك دلالة؛ ليتسامح في السند، والدلالة فيما نحن فيه موقوفة علىٰ عدم حمل المـطلق علىٰ المقيَّد، وعدم الجمع العرفي بينهما بحمل المطلق على المقيّد، وإلّا فلا دلالة ليُتسامح في سندها.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ؛ تقريراً لأبحاث سيّدنا الأفخم، وأُستاذنا الأعظم، آية الله العظمىٰ، الحاج آغا روح الله الموسوي الخميني، حفظه الله من الآفات والشرور والأسقام بحقّ محمّد وآله الطاهرين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ والحمد لله ربّ العالمين.

قد وقع الفراغ من تقريره وتسويده بيد العبد الفاني حسين التقوي الاشتهاردي سنة خمسٍ وثلاثين وثلاثمائة بعد الألف من السنين الشمسيّة الهجريّة.





الفهرس



فهرس الموضوعات

المطلب الثاني
في النواهي

المطلب الثالث

المنطوق والمفهوم

المطلب الرابع
العامّ والخاصّ

المطلب الخامس
المطلق والمقيّد













